Literaturwissenschaft/Kulturwissenschaft
Herausgeber: Klaus-Michael Bogdal, Erhard Schütz, Jochen Vogt

Ulla Schacht

Geschichte in der Geschichte

Die Darstellung jüdischen Lebens in Fanny Lewalds Roman „Jenny"



Ulla Schacht
Geschichte in der Geschichte

DUV Literaturwissenschaft

Literaturwissenschaft/Kulturwissenschaft

Herausgegeben von
Klaus-Michael Bogdal (Gerhard Mercator Universität Duisburg),
Erhard Schütz (Humboldt-Universität zu Berlin) und
Jochen Vogt (Universität Essen)

In den Bänden dieser Reihe werden – ohne dogmatische Fixierung – neuere methodische Entwicklungen der Literaturwissenschaft, insbesondere ihre kulturwissenschaftliche Neuakzentuierung reflektiert. Zentraler Gegenstandsbereich ist die deutschsprachige Literatur des 18. bis 20. Jahrhunderts in sozialgeschichtlicher, diskursanalytischer und narratologischer sowie kulturtheoretischer Perspektive. Ausblicke auf das Wirkungspotenzial publizistischer Formen, auf die Genres der ‚Paraliteratur' und den Problemkreis ‚Literatur in der Medienkonkurrenz' erweitern das thematische und methodische Spektrum.

Ulla Schacht

Geschichte in der Geschichte

Die Darstellung jüdischen Lebens in Fanny Lewalds Roman „Jenny“

Deutscher Universitäts-Verlag

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Schacht, Ulla:
Geschichte in der Geschichte : die Darstellung jüdischen Lebens in Fanny Lewalds Roman „Jenny" / Ulla Schacht.
– 1. Aufl.. – Wiesbaden : Dt. Univ.-Verl., 2001
(DUV : Literaturwissenschaft) (Literaturwissenschaft, Kulturwissenschaft)
Zugl.: Bremen, Univ., Diss., 1999
ISBN 978-3-8244-4451-9 ISBN 978-3-322-91499-6 (eBook)
DOI 10.1007/978-3-322-91499-6

1. Auflage März 2001

Lektorat: Ute Wrasmann / Monika Mülhausen

Der Deutsche Universitäts-Verlag ist ein Unternehmen der Fachverlagsgruppe BertelsmannSpringer.



www.duv.de

Höchste inhaltliche und technische Qualität unserer Produkte ist unser Ziel. Bei der Produktion und Verbreitung unserer Bücher wollen wir die Umwelt schonen. Dieses Buch ist auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier gedruckt. Die Einschweißfolie besteht aus Polyäthylen und damit aus organischen Grundstoffen, die weder bei der Herstellung noch bei der Verbrennung Schadstoffe freisetzen.

ISBN 978-3-8244-4451-9

Vorwort

"Die Wahrheit ist eine schlüpfrige Angelegenheit.
Vielleicht begreifen sie deshalb nur Menschen
mit literarischem Verstand."

Staatsanwalt Reed Amhurst in
"Gefährliche Praxis" von Amanda Cross[1]

Dieses Zitat, das ich meiner Arbeit als Motto voranstelle, entstammt einem Kriminalroman. Es paßt auf zwiefache Weise zu dem Arbeitsansatz, der meinem Denken und Schreiben zugrunde liegt.

Zum einen im inhaltlichen Sinne: ich stimme unbedingt mit dem fiktiven Staatsanwalt darin überein, daß Menschen mit literarischem Verstand die Wahrheit besser begreifen als abstrakt-wissenschaftliche Denker, denn ihr Wahrheitsbegriff ist umfassender, weil er auch Ungreifbares, Ungenaues, Widersprüchliches, Stimmungshaftes – kurzgesagt: menschliche Lebendigkeit impliziert. Deshalb sind für mich Werke der Belletristik von ebenso hohem Erkenntniswert für das Verständnis einer historischen Epoche wie Werke der historischen Wissenschaften.

Das zweite, worauf die Auswahl des obigen Mottos hinweist: es ist nicht nur die "große" Literatur, der ich diese Qualität der historischen Erkenntnisvermittlung zuschreibe; ich plädiere unbedingt dafür, daß auch die Literatur, die man eher der Unterhaltungssparte zurechnen würde, von hohem historischen Erkenntniswert sein kann. Sie mag weniger allgemeingültige Ewigkeitswerte enthalten, sie mag von geringerer sprachlich-künstlerischer Individualität sein, sie mag uns in ihren Standpunkten wie auch in ihrer Diktion trivial, klischeehaft und wenig originell erscheinen: all dies tut ihrem Wert als Zeitspiegel keinen Abbruch. Selbst in der verlogenen, harmonisierenden Schönfärberei ist "Zeitgeist" enthalten, und dem Alltagsdenken einer Epoche kommen wir im trivialen Unterhaltungsroman vielleicht eher auf die Spur als im Kunstwerk des Genies.

Meine Abneigung gegen eine wertende Trennung von "hoher" und "unterhaltender" Literatur mag in der literarischen Erziehung meiner Kinder- und Jugendzeit begründet sein: es gab keine Leseverbote, und Lesen galt in jedem Falle primär als etwas Vergnügliches. Diesem Vergnügen konnte man mit Mädchenbüchern, mit Indianerschmökern, mit sentimentalen Teenagerromanen ebenso frönen wie mit historischen Monographien, mit Künstlerbiographien oder mit den Werken Goethes, C. F. Meyers, Fontanes oder Thomas Manns. Unterhaltende Literatur wurde nicht verachtet, große Literatur hatte nie den Nimbus des Weihevollen, Fernen, Feiertäglichen – beides gehörte einfach zum Leseleben (und zu den Gesprächen!) dazu. Die zunehmende Kritikfähigkeit, entwickelt durch Literaturunterricht und Studium, schärfte die Wahrnehmungskompetenz für literarische Phänomene und auch den Sinn für (und

---

[1] München 1993, S. 163.

das Vergnügen an!) Qualität; sie führte mich aber nicht dazu, Literatur zu verachten, die nicht den Standards des qualitativ Höchstwertigen entspricht.

Dabei hat sicherlich schon frühzeitig historisches Interesse eine Rolle gespielt: man konnte sich beim Lesen von Erzählungen, Geschichten und Romanen so schön vorstellen, "wie die Leute früher gelebt haben". In der Entwicklung vom lesehungrigen, neugierigen, der Buchwahrheit unbedingt glaubenden Kind zur kritischen, analysierenden und abwägenden erwachsenen Leserin ist eins nie verlorengegangen: die Lust am Lesen als Möglichkeit der Erkenntnis - und des Vergnügens.

Daß ich die vorliegende Arbeit in Angriff genommen und auch fertiggestellt habe, wäre ohne die Unterstützung zahlreicher freundlicher Menschen nicht möglich gewesen.

An erster Stelle gilt mein Dank Prof. Dr. Gert Sautermeister, an dessen Seminaren ich mit großem Gewinn teilnehmen konnte und der mich ermutigt hat, diese Dissertation zu schreiben. Von ihm kam der Vorschlag, den Roman Lewalds aufzugreifen, und er hat meine Arbeit mit unermüdlicher Geduld, Freundlichkeit und konstruktiver Kritik begeleitet.

Fachlichen Beistand und nicht zuletzt immer wieder Ermutigung zum Weitermachen verdanke ich in hohem Maße auch Dr. Hartmut Roder. Die Mitarbeiter der Universitätsbibliotheken Bremen und Frankfurt/M., der Bibliothek Germania Judaica in Köln, der Bibliotheken des Zentrums für Antisemitismusforschung in Berlin und des Instituts für Geschichte der deutschen Juden in Hamburg haben mich bei der oft schwierigen Suche nach Sekundärliteratur freundlich und hilfsbereit unterstützt – dafür schulde ich ihnen ebenfalls Dank. Hilde Matthis hat akribisch die abschließende Korrekturlesung auf sich genommen und mir damit und mit vielen Anregungen einen großen Dienst erwiesen.

Meinen Freunden und meiner Familie, die meine Arbeit an diesem Projekt mit Interesse und oft genug aufmunternd begleitet haben, sei hier ebenfalls ein sehr herzliches Dankeschön gesagt. Vor allem Imke Schaefer und Václav Pohl haben mir in vielen Gesprächen zur Seite gestanden. Regina Nieswand und Hermann Surendorf wiesen mich in die Geheimnisse des Umgangs mit dem PC ein und waren getreulich sofort zur Stelle, wenn ich mit der Technik Streit bekam. Margret Kaplan in Stetten am Bodensee und Rosemary und Bill Votier in Cromer (Norfolk) sorgten mit ihrer Gastfreundschaft in ihren wunderschönen Häusern dafür, daß längere Arbeitsphasen "in Klausur" nicht nur arbeitsintensiv, sondern auch erholsam wurden.

Mein ganz besonderer Dank gilt Angelika Nebel, die entscheidenden Anteil daran hat, daß ich diese Dissertation abschließen konnte; meinen Kollegen von der Schule Halmerweg, die meine Arbeit geduldig und teilnahmsvoll begleitet haben; und vor allem meiner Schwester Susanne, ohne deren liebevolle Zuwendung ich kaum durchgehalten hätte.

Ulla Schacht

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung

1.1. Einführende Überlegungen zu dieser Arbeit

Der Entschluß, dem Roman "Jenny" von Fanny Lewald eine so ausführliche Untersuchung zu widmen, kam auf Umwegen zustande.

Ursprünglich hatte ich mir das Untersuchungsfeld weiter abgesteckt, als ich es nun bearbeitet habe: ich wollte nicht nur einen einzelnen Roman auf seinen geschichtlichen Gehalt hin untersuchen, sondern vergleichend zwei Romane, die dieselbe Epoche zum Gegenstand haben, einer Analyse unterziehen – einen, der in der Epoche selbst entstanden ist, und einen, der die Epoche aus der Entfernung von einigen Jahrzehnten als historische Folie heranzieht. Die Perspektive des Zeitgenossen und die Perspektive des historischen Betrachters sollten miteinander verglichen, unterschiedliche Gewichtungen, Fragestellungen, Blickwinkel und Darstellungsweisen herausgearbeitet werden. Zwei Romane, auf die ich mehr oder weniger zufällig gestoßen war, drängten sich für eine solche vergleichende Analyse förmlich auf: "Jenny" von Fanny Lewald (1843) und "Jettchen Gebert"/"Henriette Jacoby" (die beiden Bände bilden als "Jettchen Geberts Geschichte" eine Einheit) von Georg Hermann (1906/1908).

Beide Romane entsprachen hinsichtlich der Handlungszeit und des Inhaltes aufs beste den Interessenschwerpunkten, auf die sich meine Studienarbeiten in den letzten Jahren sowohl in literaturwissenschaftlicher als auch in historischer Hinsicht konzentriert hatten: der Zeitraum vom ausgehenden 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts und die Geschichte der Juden in Deutschland.

Der genannte Zeitraum faszinierte (und fasziniert) mich vor allem durch seinen Facettenreichtum und seine Vielschichtigkeit; durch seine widerspruchsvollen geistigen und politischen Strömungen, die es im Grunde genommen unmöglich machen, diese Zeit mit einem einzigen charakterisierenden Begriff zusammenfassend zu benennen – man ist eher an ein Kaleidoskop erinnert, bei dem schon durch ein leichtes Schütteln der Glassplitter ein jeweils anderes Bild erscheint. Diese Jahrzehnte erscheinen geprägt von Überkreuzungen des Noch und des Schon, des Nichtmehr und des Nochnicht. Die Nachwirkungen der Aufklärung sind ebenso spürbar wie der Aufbruch in die moderne Industriegesellschaft; die Resignation im Gefolge der Restauration führt zu Weltschmerz und Rückzug ins Private, aber ebenso entwickelt sich Aufbruchstimmung, die die Forderung nach Demokratie und politischer Beteiligung auf ihre Fahnen geschrieben hat; rückwärtsgewandte, das Mittelalter idealisierende Romantik und politisch vorwärtsgerichtete Romantik hinterlassen gleichermaßen ihre Spuren. Um es auf zwei Schlagworte zuzuspitzen: es ist die Zeit sowohl des Biedermeier als auch des Vormärz, die in diesen beiden Romanen die historische Folie darstellt.

Auch hinsichtlich des anderen genannten Studienfeldes – der Geschichte der Juden in Deutschland – ist diese Zeit höchst bedeutsam, da in ihr die Auseinandersetzungen um das Ob und Wie der Integration der Juden in die christliche Mehrheitsgesellschaft einen breiten Raum einnehmen. Mich interessierten dabei vor allem die Schnittpunkte und Reibungsflächen deutsch-jüdischer Identität, die offensichtlich häufig eine Sensibilität entstehen lassen, die zur Artikulation drängt. Nach meiner Beschäftigung mit der jüdischen Aufklärung, mit der recht-

lich-politischen Entwicklung bis zum Emanzipationsedikt von 1812 und darüber hinaus bis 1848, mit den Berliner Salons, mit Heinrich Heine und dem Vormärzler Johann Jacoby erschien mir eine intensive Auseinandersetzung mit Lewalds "Jenny" und Hermanns "Jettchen Gebert/Henriette Jacoby" in bezug auf die preußisch-jüdische Geschichte eine sehr lohnende Aufgabe zu sein.

Schon bei der ersten Lektüre springen die zahlreichen Gemeinsamkeiten ins Auge, die "Jenny" und "Jettchen" aufweisen.

Beide Romane spielen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, noch genauer gesagt: zwischen 1832 und 1840, und zwar in "assimilierten" jüdischen Familien. Die Handlungsorte – die preußischen Städte Königsberg resp. Berlin – sind, was die jüdische Geschichte betrifft, durchaus miteinander vergleichbar. In beiden Romanen geht es um jüdisch-christliche Liebesgeschichten, die ohne Erfüllung bleiben, und in beiden steht eine junge jüdische Frau im Mittelpunkt. Beides sind Familienromane, die von den Autoren als Zeitbilder intendiert sind. Beide sind von jüdischen Autoren verfaßt, die zu ihrer Zeit vielgelesene Schriftsteller waren und heute kaum noch bekannt sind.

Schon ziemlich bald nach Beginn meiner Arbeit, als ich mich zunächst intensiv dem Roman Fanny Lewalds widmete und – sozusagen mit dem Lewaldschen Roman in der einen und der historischen Fachliteratur in der anderen Hand – die belletristische Fiktion und die historischen Fakten miteinander konfrontierte, wurde mir allmählich klar, daß in dem Roman, impliziert in unauffällige Details und Fakten, sehr viel mehr an jüdischer Zeitgeschichte steckt, als auf den ersten Blick erkennbar. Durch die Zuhilfenahme der "historischen Folie" wurde mir der Realitätsgehalt des Romans erst in seiner ganzen Komplexität deutlich – die Konfrontation von historischem Fakt und literarischer Fiktion half also, zu einem wesentlich differenzierteren Verständnis des Werkes zu gelangen.

Diese Erkenntnis brachte mich zu dem Entschluß, den Facetten jüdischen Lebens in "Jenny" mit Hilfe historischer Fachliteratur genauer nachzuspüren, als dies in der Literaturwissenschaft normalerweise bei der Auseinandersetzung mit dem historischen Hintergrund eines Werkes üblich ist. Es reizte mich und es erschien mir sinnvoll, der Verwobenheit von Fiktion und Zeitgeschichte einmal in extenso nachzuspüren.

Ich entschied mich also, den Romanvergleich aufzugeben zugunsten einer intensiven Beschäftigung ausschließlich mit dem Roman der Fanny Lewald.

Fanny Lewald (1811-1889) ist heute eigentlich nur noch in der Frauenforschung bekannt als eine Schriftstellerin, die sich für eine bessere Bildung der Mädchen und Frauen und für mehr weibliche Selbständigkeit einsetzte. Dieser Aspekt wird im folgenden weitgehend ausgeklammert bleiben, da er schon vergleichsweise viel Aufmerksamkeit erfahren hat.[2] Als Romanschriftstellerin ist Fanny Lewald heute so gut wie unbekannt. Für jemanden, der das 19. Jahrhundert kennenlernen möchte, sind ihre Romane jedoch unbedingt lesenswert. Über ihre Antiquiertheit, ihre Epigonalität, ihre künstlerischen Unzulänglichkeiten mag man streiten – wenn man sie gelesen hat.

2 Siehe dazu den Abschnitt über den Forschungsstand zu Lewald.

Fanny Lewald war eine höchst aufmerksame Beobachterin ihrer Umgebung und verfolgte von Jugend an die Zeitereignisse mit wachem Interesse und einem guten Gespür für Zusammenhänge. Dies wird schon ersichtlich, wenn man allein ihre Lebenserinnerungen liest. Noch deutlicher manifestiert sich ihre engagierte Anteilnahme an den politischen und sozialen Fragen ihrer Gegenwart in ihrem journalistischen Werk und in ihren Briefen.[3] Ihre "Erinnerungen aus dem Jahre 1848" (Braunschweig 1850) gelten auch heute noch als wertvolles Dokument jener Zeit;[4] ihre Reiseberichte über ihren Englandaufenthalt sind ebenfalls ein beredtes Zeugnis für ihr Interesse an politischen und sozialen Zusammenhängen.[5]

So erscheint es durchaus sinnvoll, auch ihr belletristisches Werk in engem Zusammenhang mit ihrer Zeitgeschichte zu sehen – hat sie sich doch selbst in aller Deutlichkeit zu einer "Weltanschauung der Realität" bekannt, die ihrer Dichtung zugrunde liege: "Habe ich je etwas als Dichter geleistet, und ich glaube, daß ich dies getan (...), so sind diese Dichtungen grade auf dem Boden der 'fertigen Abgeschlossenheit', der 'positivsten Realität' entsprungen, die Anfang und Ende nicht außerhalb des Diesseits legt. Es mag Naturen geben, die, um sich zu begeistern, eines Hinblicks über die Realität hinaus bedürfen, diese aber müssen dann auch glauben, daß dort ein Jenseits sei – *ich* kann das nicht; sowenig ich an einen außer der Natur existierenden persönlichen Gott glaube. (...) Eine Weltanschauung der Realität, (...) die hat auch befruchtende Kraft in poetischer Hinsicht und sicherlich ebenso festen Grund als das Christentum, die Religion der Jenseitigkeit."[6]

Ihre ersten Romane sind deutlich zeitbezogene "Tendenzromane" im Sinne vormärzlich-kritischen Denkens, in denen sich ihre Beeinflussung durch den vormärzlichen Liberalismus niederschlägt. In ihrer "Lebensgeschichte" erinnert sie sich an die Wirkung der jungdeutschen Literatur: "In Deutschland war ebenfalls ein neues Geschlecht in der Literatur herangereift. Heines Reisebilder und französische Zustände, Börnes Mitteilungen aus Paris vermittelten das französische Leben mit dem deutschen und trugen das Verlangen nach freier Betätigung des einzelnen im Staate, nach freier Selbstbestimmung in den persönlichen Verhältnissen nur noch lebhafter nach Deutschland hinüber. Gutzkow, Laube, Theodor Mundt, Gustav Kühne

---

3 Ausführlich hierzu: *Rheinberg*, Brigitta van: Fanny Lewald – Geschichte einer Emanzipation. Eine historische Biographie unter besonderer Berücksichtigung des Emanzipationsgedankens, Diss. Tübingen 1987; vor allem: Bibliographie des Werkes der Fanny Lewald, S. 283-287.

4 *Lewis*, Hanna B.: Fanny Lewald and the Revolutions of 1848, in: Horizonte. Festschrift für Herbert Lehnert zum 65. Geburtstag (Hrsg.: Hannelore Mundt/Egon Schwarz/William J. Lillyman), Tübingen 1990, S. 80-91, S. 80, S. 82; *Pazi*, Margarita: Fanny Lewald – Das Echo der Revolution von 1848 in ihren Schriften, in: Juden im Vormärz und in der Revolution von 1848 (Hrsg.: Walter Grab/Julius H. Schoeps); Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte, Beiheft 5, Tel Aviv 1982, S. 233-271, S. 240; *Rheinberg*, Fanny Lewald S. 130.

5 Ausführlich belegt in: *Jolles*, Charlotte: A Feminist's Impression of Mid-Victorian Britain: Fanny Lewald's *England und Schottland. Reisetagebuch*, in: Connections: Essays in Honour of Eda Sagarra on the Occasion of her 60th Birthday (Ed. by Peter Skrine, Rosemary E. Wallbank-Turner and Jonathan West), Stuttgart 1993 (Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik, 281), S. 137-147; *Schutte Watt*, Helga: Fanny Lewald und die deutsche Misere nach 1848 im Hinblick auf England, in: German Life & Letters, Vol. XLVI (1993) No. 3; Oxford, UK and Cambridge, USA, S. 220-235.

6 Aus einem Brief an Bernhard von Lepel vom 6. Februar 1849; zit. nach *Krueger*, Joachim: Fanny Lewalds Bekenntnis zur "Weltanschauung der Realität". Zu einem Brief Fanny Lewalds an Bernhard von Lepel, in: Fontane-Blätter; Jahrgang 1979, Bd. 4, S. 329-399, S. 396.

und Wienbarg sprachen eine Sprache, welche man in Deutschland noch nicht gehört hatte. Und wie wir und einzelne dieser Männer selbst jetzt auch über ihre ersten Kompositionen denken und hinausgewachsen sein mögen, wir alle, die wir damals jung waren wie sie selbst, wir müssen, wenn wir ehrlich Zeugnis geben wollen, es, wenn auch vielleicht mit Widerstreben, eingestehen, daß wir (...) alle jene Jugendwerke des sogenannte jungen Deutschland in Bausch und Bogen mit Überraschung und mit großer Zustimmung begrüßten und daß selbst reifere Menschen, als das junge Deutschland und seine jungen Leser es damals waren, die bewegende und vorwärts bringende Kraft in den jungen Weltstürmern nicht verkannten, wenn schon sie weit davon entfernt waren, die Grundsätze und das damals oft maßlose Gebaren derselben gut zu heißen und zu bewundern, wie wir andern es taten."[7] Daneben sind es die "Halleschen Jahrbücher", denen Lewald wichtige Anregungen verdankte, an denen sie das eigene Denken schulte und an deren Intentionen sie durch die eigenen schriftstellerischen Arbeiten mitwirken wollte. Man kann die folgende Passage durchaus als Credo der jungen Schriftstellerin verstehen: "Wie ein Corps von Pionieren gingen die Mitarbeiter der Jahrbücher der großen Schar ihrer strebsamen Zeit- und Altersgenossen voran, das Gestrüpp des Vorurteils niederhauend, Pfade bahnend für den Gedanken, Brücken schlagend aus der Vergangenheit in die Zukunft (...). Aber bei dieser zerstörenden Tendenz waren die Jahrbücher ein Werk, für das man sich (...) aus vollem Herzen begeistern konnte, weil man den Geist der Humanität und des Idealismus, aus welchem die Kritik hervorging, immerdar durchfühlen und empfinden konnte. Sie zerstörten nur, um Raum für Neues und Besseres zu schaffen, und es lag in ihrer Art der Dialektik ein Etwas, das mich zum Beispiel fortwährend zum Dichten und Gestalten anreizte und mich antrieb, mich heimlich und ungekannt, ihrem Paniere anzuschließen und, soweit es in meiner Fähigkeit und in meiner Macht lag, mit ihnen gemeinsam für die Wahrheit und Freiheit auf allen Gebieten des menschlichen Daseins zu arbeiten und zu wirken. War es mir nicht vergönnt, wie die Männer in meiner Nähe und wie die Mitarbeiter der Jahrbücher, im offenen und entscheidenden Kampfe mitzufechten, so wollte ich ihnen wenigstens unter der Schutzwehr der Dichtung, so gut ich es vermochte, die Kugeln zutragen helfen. Von meinem ersten kleinen Roman an bis hin zu diesen gegenwärtigen Geständnissen über mich selbst habe ich es als meine höchste Aufgabe betrachtet, in meinen Arbeiten dichtend den Zwecken und Tendenzen zu dienen, welche mir Ideal und Religion sind, seit ich zu denken gelernt habe. Das heißt der Tendenz, soweit sie Sache des menschlichen Interesses und nicht der abstrakten Parteinahme ist. Denn nur die Erstere ist wesentlich die Aufgabe des Dichters (...)."[8]

Auch in ihren Romanen hat Lewald hin und wieder die Gelegenheit genutzt, um ihre Auffassung von der Aufgabe moderner Literatur deutlich werden zu lassen. Sowohl der Schriftsteller Alfred von Reichenbach in "Eine Lebensfrage" (1845) als auch der Arzt und Intellek-

7 *Lewald*, Fanny: Meine Lebensgeschichte (Hrsg.: Ulrike Helmer), Band 1: Im Vaterhause, Band 2: Leidensjahre, Band 3: Befreiung und Wanderleben, Frankfurt a. M. 1988-89, Bd. 2, S. 65.

8 *Lewald*, Lebensgeschichte, Bd. 3, S. 27-28.

tuelle Dr. Bernhard in "Wandlungen" (1853) sehen die Aufgabe der Literatur darin, sich mit Zeitfragen auseinanderzusetzen und zu ihnen Stellung zu beziehen.[9]

Fanny Lewalds zweiter Roman "Jenny" (1843) ist von ihr nach ihren eigenen Aussagen als Auseinandersetzung mit einem Zeitphänomen intendiert: sie wollte "einem (...) Vorurteile begegnen, einem Vorurteile, unter dessen Last ich nicht allein geseufzt, sondern von welchem Hunderttausende mit mir zu leiden gehabt hatten –dem Judenhasse der Christen."[10] Dieses Anliegen ging über ihre eigene Betroffenheit hinaus, war zu dieser Zeit vieldiskutiertes Tagesthema: "(...) es war unverkennbar, daß die Regierung, unter dem Vorgeben, die Verhältnisse der Juden selbständig festzustellen, nur eine schärfere Absonderung derselben von den Christen beabsichtigte. Die Juden sahen das mit Besorgnis. Sie traten aller Orten mit Wort und Schrift für ihre Sache auf, und die Aufgeklärten aller Bekenntnisse stellten sich auf ihre Seite. Die Emanzipation der Juden war von der einen Seite, die Unterdrückung derselben war von der andern ein Gegenstand lebhafter Erörterungen, und im Dichten wie in dem damaligen Leben blieb ich somit eigentlich immer in demselben Elemente."[11] Das heißt: Lewald verfolgt mit ihrem Roman die Absicht, ihre Zeitgenossen über die Lage der Juden in Preußen zu informieren oder, genauer gesagt: über die Beziehungen zwischen Juden und Christen und deren Auswirkungen auf die jüdische Existenz – sie will also einen Ausschnitt aus ihrer Gegenwart darstellen. Zugleich ist er aber unter ihren Tendenzromanen der einzige, in dem sie eigenes Erleben verarbeitet hat, d. h. sich orientieren konnte an selbst erfahrener Wirklichkeit.

Dies alles erscheint mir Grund genug, den Roman unter historischen Gesichtspunkten zu untersuchen.

1.2. Übersicht über den Forschungsstand

Die Auseinandersetzung mit der in den letzten Jahren veröffentlichten Literatur über Fanny Lewald und ihr Werk bestärkte mich in meinem Entschluß, einen ihrer Romane unter diesem speziellen Blickwinkel zu analysieren:[12] eine vergleichbar ausführliche Analyse eines Romans der Fanny Lewald ist offensichtlich noch nicht vorgenommen worden.

Fanny Lewald wurde in den 1970er Jahren von der neuen Frauenbewegung wiederentdeckt, nachdem die letzte bedeutende Veröffentlichung über sie 1937 erschienen war.[13] Das Interes-

---

9 *Lewald*, Eine Lebensfrage, Leipzig 1845, S. 194 ff., S. 200 ff.; *Lewald*, Wandlungen, Braunschweig 1853, Bd. 1, S. 84 ff.

10 *Lewald*, Lebensgeschichte, Bd. 3, S. 35.

11 *Lewald*, Lebensgeschichte, Bd. 3, S. 36; Genauere Ausführungen zu dieser Problematik finden sich im einführenden historischen Abschnitt des Kapitels "Freund oder Feind? – Die Juden in den Augen ihrer christlichen Mitbürger".

12 Ich beschränke mich bewußt auf die neueren Untersuchungen über Fanny Lewald. Bezüglich älterer Untersuchungen über sie verweise ich auf die Literaturübersichten in zwei Dissertationen: *Rheinberg*, Brigitta van: Fanny Lewald – Geschichte einer Emanzipation (Tübingen 1987), S. 23-28 und *Schneider*, Gabriele: Vom Zeitroman zum "stylisierten" Roman: die Erzählerin Fanny Lewald (Frankfurt a. M./Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1993), S. 1-27.

13 *Steinhauer*, Marieluise: Fanny Lewald, die deutsche George Sand. Ein Kapitel aus der Geschichte des Frauenromans im 19. Jahrhundert, Diss. Berlin 1937.

se galt nun vor allem der "konsequenten Vorkämpferin der Frauenemanzipation" – unter diesem Aspekt wurde von Gisela *Brinker-Gabler* 1980 eine stark gekürzte Fassung von Lewalds Autobiographie "Meine Lebensgeschichte" herausgegeben.[14] Dabei sind die Auffassungen über die Konsequenz des Lewaldschen Emanzipationsansatzes durchaus kontrovers; Renate *Möhrmann* und Gisela *Brinker-Gabler* sehen in ihr aufgrund ihrer Schriften zur Frauenfrage und ihres eigenen Lebensweges eine Vorläuferin der heutigen Frauenbewegung;[15] Regula *Venske* plädiert dafür, die Widersprüche in Lewalds Emanzipationsprozeß aufzudecken.[16] Sie konstatiert diese Widersprüchlichkeit als Kontinuum in Lewalds Leben und Werk, als "Widersprüchlichkeit einer – geschichtlichen und gesellschaftlichen – Individualität, die nur zu begreifen ist in der Dialektik von Alltag und Emanzipation. (...) (D)as Schreiben wird für LEWALD zu einem Medium, in dem Aufbegehren *und* Anpassung stattfindet, in dem sie Freiräume entwickelt *und* zurücknimmt, Ausbruchsphantasien und Emanzipationsgedanken formuliert *und* diszipliniert."[17] Emanzipation, so Venske, sei bei Lewald nicht nur Befreiung, sondern sehr stark auch Disziplinierung, ein disziplinierter Prozeß der Anpassung an männliche Normen. Grundlegende Bedeutung habe in diesem Zusammenhang die zentrale Stellung des Vaterideals bei Lewald. "LEWALDs Emanzipationsansatz blieb letztlich patriarchalischen Prinzipien verpflichtet und trug in der Orientierung an bürgerlich-männlichen Prinzipien und der fortdauernden Idealisierung des Vaters den eigenen Mangel in sich."[18]

Lewalds schriftstellerisches Werk fand dagegen zunächst kaum Interesse. Nachdem 1967 ihr Roman "Jenny"[19] und das "Italienische Bilderbuch" (allerdings in gekürzter Form) von Therese *Erler* in Berlin (DDR) neu herausgegeben worden waren, 1969 eine Auswahl aus ihren "Erinnerungen aus dem Jahr 1848"[20] und 1987 ein kleiner Auswahlband ihrer Schriften,[21] gab es erst Ende der achtziger Jahre einen richtigen kleinen Boom; Ulrike *Helmer*

---

14 *Brinker-Gabler*, Gisela: Einleitung zu Fanny Lewald: Meine Lebensgeschichte (Herausgegeben und eingeleitet von Gisela Brinker-Gabler), Frankfurt a. M. 1980, S. 9.

15 *Möhrmann*, Renate: Die andere Frau. Emanzipationsansätze deutscher Schriftstellerinnen im Vorfeld der Achtundvierziger Revolution, Stuttgart 1977; *Brinker-Gabler*, Einleitung zu Fanny Lewald: Meine Lebensgeschichte; ebenso: *Brinker-Gabler*, Gisela: Fanny Lewald (1811-1889), in: Frauen. Porträts aus zwei Jahrhunderten (Hrsg.: Hans Jürgen Schultz), Berlin 1981, S. 72-86.

16 *Venske*, Regula: "Ich hätte ein Mann sein müssen oder eines großen Mannes Weib!" – Widersprüche im Emanzipationsverständnis der Fanny Lewald, in: Frauen in der Geschichte IV – "Wissen heißt leben...". Beiträge zur Bildungsgeschichte von Frauen im 18. und 19. Jahrhundert (Hrsg.: Ilse Brehmer/Juliane Jacobi-Dittrich/Elke Kleinau/Annette Kuhn), Geschichtsdidaktik/Studien Materialien Bd. 18, Düsseldorf 1983, S. 368-396; *Venske*, Regula: Fanny Lewald – jüdische Preußin, preußische Feministin, die deutsche George Sand?, in: Fanny Lewald: Meine Lebensgeschichte (Hrsg.: Ulrike Helmer), Frankfurt a. M. 1988/89, Bd. 3, S. 300-314.

17 *Venske*, "Ich hätte ein Mann...", S. 373.

18 *Venske*, "Ich hätte ein Mann...", S. 391.

19 Allerdings gekürzt in entscheidenden Passagen: "einige der ermüdenden Gespräche über Religion" (so Therese *Erler* im Nachwort zu dieser Ausgabe, a. a. O., S. 320) hat man ausgeklammert, wodurch die Figur der Jenny charakterlich bedeutend verändert erscheint.

20 Hrsg. von Dietrich *Schäfer*, Frankfurt a. M. 1969.

21 Hrsg. von Gerhard *Wolf* in der Reihe "Märkischer Dichtergarten", Berlin (DDR) 1987, darin: Auszüge aus ihrer Lebensgeschichte, aus ihrem Tagebuch "Gefühltes und Gedachtes", aus ihren Briefen "Für und wider die Frauen" sowie aus Erinnerungsschriften.

brachte einige ihrer Werke vollständig wieder heraus: den Roman "Jenny",[22] "Politische Schriften für und wider die Frauen",[23] die dreibändige Autobiographie "Meine Lebensgeschichte"[24] und das "Italienische Bilderbuch".[25] Diese Neuveröffentlichung eines (wenn auch in Anbetracht ihres sehr umfangreichen Oeuvres nur kleinen) Teils ihres Werkes korrespondiert mit einem zunehmenden Interesse daran im wissenschaftlichen Bereich. Seit Beginn der achtziger und auffallend zunehmend zu Beginn der neunziger Jahre hat es bis heute eine ganze Reihe von Veröffentlichungen zu Lewalds Leben und vor allem jetzt auch zu ihrem Werk gegeben. (Interessanterweise ist übrigens ein ganz überwiegender Teil dieser Forschungsarbeiten – vor allem die über Lewalds belletristisches Werk – im angloamerikanischen Sprachraum entstanden.)

Ich werde im folgenden die Veröffentlichungen über Lewald und ihr Werk ausführlich referieren – dies erscheint mir sinnvoll, eben weil die Autorin zu den unbekannteren Schriftstellerinnen gehört, über die m. E. mehr zu wissen sich lohnt. Mit dieser Übersicht möchte ich also zugleich – wenn auch nur punktuell – einiges über Fanny Lewald mitteilen.

Es gibt nur zwei Veröffentlichungen, die in Buchform über Lewald erschienen sind. Brigitta van *Rheinberg* hat 1987 eine Dissertation vorgelegt zum Thema "Fanny Lewald – Geschichte einer Emanzipation. Eine historische Biographie unter besonderer Berücksichtigung des Emanzipationsgedankens".[26] Ihre Arbeit stützt sich primär auf Lewalds Autobiographie "Meine Lebensgeschichte" sowie auf ihr Tagebuch und auf ihren Briefwechsel und befaßt sich schwerpunktmäßig in einem umfangreichen Kapitel mit dem Thema "Emanzipation als zentraler Gedanke im Leben und im Werk (1840-1889)".[27] Sehr einfühlsam und zugleich kritisch beleuchtet Rheinberg ausführlich Lewalds Emanzipationsverständnis in Bezug auf Judentum, Frauenfrage und Bürgertum und zeigt den Niederschlag dieses Denkens im Werk der Schriftstellerin auf. Durch die Miteinbeziehung bisher unveröffentlichten Archivmaterials und durch ihre durchdachte und klare Darstellung ist Rheinbergs Dissertation herausragend in der Lewaldforschung; sie war für meine eigene Arbeit eine wichtige und oft zu Rate gezogene Hilfe.

Gabriele *Schneiders* Dissertation "Vom Zeitroman zum 'stylisierten' Roman: Die Erzählerin Fanny Lewald"[28] widmet sich der Entwicklung und den Eigenarten des lewaldschen Erzählstils. Da sie es sich zur Aufgabe gemacht hat, das Gesamtwerk Lewalds unter zahlreichen verschiedenen inhaltlichen und stilistischen Aspekten zu durchleuchten und dabei eine Viel-

---

22 Frankfurt a. M. 1988.

23 Frankfurt a. M. 1989, darin enthalten sind die "Osterbriefe für die Frauen" und "Für und wider die Frauen".

24 Band 1: Im Vaterhause, Frankfurt a. M. 1988, Band 2: Leidensjahre, Frankfurt a. M. 1989, Band 3: Befreiung und Wanderleben, Frankfurt a. M. 1989.

25 Frankfurt a. M. 1992.

26 Tübingen 1987, als Buch Frankfurt a. M./New York 1990; siehe dazu auch die Rezension von *Stocksieker Di Maio*, Irene in: Colloquia Germanica – Internationale Zeitschrift für germanische Sprach- und Literaturwissenschaft, Bd. 25, Tübingen und Basel 1992, S. 366-367.

27 *Rheinberg*, Fanny Lewald, S. 169-249.

28 Frankfurt a. M./Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1993 (Europäische Hochschulschriften: Reihe 1, Deutsche Sprache und Literatur, Bd. 1372).

zahl an bisher unberücksichtigten Äußerungen über Lewald und ihr Werk mit einzuarbeiten, geraten ihre Analysen oft zu schlagwortartigen Zusammenfassungen, wobei sie durch häufiges Einflechten von Zitaten anderer Lewald-Forscher und -Rezensenten ihre eigenen Ergebnisse zu untermauern bemüht ist. Durch diese Fülle an Material, das sie auf letztlich engem Raum anhäuft, hat ihre Darstellung etwas Atemloses – der Leser hat den Eindruck, eine tour de force durch Lewalds Werk und durch dessen Interpretationsgeschichte zu absolvieren. Die zwangsläufig pauschalisierenden Aussagen lassen den Leser oft an der Genauigkeit zweifeln; in Hinsicht auf den Roman "Jenny" sind diese Zweifel nur allzu berechtigt, da sich dort in ihre Darstellung zahlreiche kleine Fehler und Ungenauigkeiten eingeschlichen haben:

Als Beispiel für Schneiders pauschalisierende Kurzaussagen, die zur Ungenauigkeit tendieren, mag ein Satz dienen, mit dem sie Jennys und ihres Bruders Eduard Bestrebungen zur Akkulturation in die preußisch-christliche Gesellschaft charakterisiert: "Mit ihren zwei Hauptfiguren, Jenny und Eduard Meier, zeigt sie (Lewald – U. Sch.) zwei Modelle der Akkulturation: nationales Bekenntnis ohne Aufgabe jüdischer Konfession (Eduard) und säkularisierte Konversion als Deklaration sozialer und ideeller/weltanschaulicher Zugehörigkeit (Jenny). Die völlige Assimilation in der deutschen Gesellschaft des Vormärz bleibt dabei eine Utopie."[29]

Das Akkulturationsmodell Eduards besteht aus wesentlich weitgehenderen und differenzierteren Bemühungen, als in dem Begriff "nationales Bekenntnis" enthalten sein können (siehe dazu mein Kapitel über ihn). Jennys Konversion ist ein Sich-Unterwerfen unter ein schlichtes formales Muß – sie kann ohne Konversion keinen Christen heiraten. Ihre Taufe ist eine Deklaration ihrer Liebe, nicht der sozialen und weltanschaulichen Zugehörigkeit; ihre Seelenkämpfe im Zusammenhang mit ihrer Konversion beruhen ja gerade darauf, daß sie sich weltanschaulich *nicht* zugehörig fühlt. Ihr geht es in diesem Zusammenhang um Akzeptanz durch den Geliebten, nicht um eine Deklaration sozialer und ideeller Zugehörigkeit. Und nicht die völlige *Assimilation* bleibt eine Utopie – sowohl Eduard als auch Jenny sind assimiliert –, sondern die völlige *Akzeptanz* in der deutschen Gesellschaft des Vormärz.

Über Eduard zu schreiben: "Er handelt nach dem Motto: 'jetzt erst recht, den Christen werde ich es schon zeigen'"[30] ist m. E. eine unzumutbar platte Vereinfachung einer durch Leiden gewonnenen sittlichen Haltung, die Eduard bestimmt, um die Rechte der Juden zu kämpfen. Er will es niemandem "zeigen"; er sieht die unerträglich ungerechte Lage der Juden und die Notwendigkeit, dagegen zu wirken. Daß er es den Christen nicht "zeigen" will, beweist zudem sein freundliches Bemühen um ausgerechnet die christliche Familie, an deren antijüdischer Einstellung seine Liebesbeziehung u. a. scheitert. Eduard ist ein Helfer, kein auftrumpfender Rächer.

Schneiders gravierendster und in meinen Augen ein unverzeihlicher Fehler ist die Tatsache, daß sie als Grundlage für ihre Beurteilung des Romans "Jenny" weder die erste Ausgabe von 1843 noch die von Lewald überarbeitete von 1872 benutzt, sondern die 1967 von Therese Erler in Berlin (DDR) herausgegebene Ausgabe.[31] In dieser Ausgabe fehlen höchst bedeut-

---

29 *Schneider*, Vom Zeitroman..., S. 81.

30 *Schneider*, Vom Zeitroman..., S. 82.

31 *Schneider*, Vom Zeitroman..., S. 335: Verzeichnis der herangezogenen Quellen.

same Passagen, nämlich die, in denen Jennys religiös-weltanschauliche Zweifel und Überlegungen geschildert werden. Erler schreibt in ihrem Nachwort, daß "einige der ermüdenden Gespräche über Religion (...) in der vorliegenden Ausgabe gekürzt worden (sind)".[32] Ein Vergleich mit der Ausgabe von 1843 beweist, daß diese "Kürzungen" auf eine völlige Herausnahme dieser (dialogischen und monologischen) religiösen Reflexionen hinauslaufen.[33] Nur so ist es zu erklären, daß Schneider zu der Fehleinschätzung gelangt, daß es sich "in Jennys Fall (...) nicht um eine echte Glaubenskrise" handle, sondern um eine Krise "eher psychosozialer Art" und daß das Mädchen "(i)n der ersten Phase des Romans (...) relativ oberflächlich" sei.[34]

Weitere kleine Fehler sind im Vergleich dazu marginal, aber dennoch ärgerlich:

Es ist nicht ein Lehrer, sondern ein Mitschüler, der Eduard Meier prophezeit, daß er als Jude trotz allen Lernens nichts werden könne.[35] Bei einer von Jenny und Reinhard besuchten Theateraufführung handelt es sich nicht um (das Schauspiel) "Die Hochzeit des Figaro" von Beaumarchais, sondern um die Oper von Mozart (und die Musik spielt dabei eine nicht unbedeutende Rolle!).[36] Es ist das bevorstehende Abendmahl, nicht die Konfirmation, das den letzten Anstoß zu Jennys Geständnis ihres Mangels an christlichem Glauben gibt (und das Abendmahl ist in der protestantischen Kirche von grundlegender Bedeutung, wohingegen der Konfirmation lediglich eine eher rituelle Bedeutung zukommt).[37] Fanny Lewalds Liebesbeziehung zu Leopold Bock war keine heimliche,[38] sondern der Familie bekannt (Bock verkehrte auch im Lewaldschen Hause).[39] Man kann nicht sagen, daß es Fanny Lewald ist, die im Roman "den Witz der Juden als bedenklich (beschreibt)" – dies tut eine christliche Pfarrerswitwe, die man keinesfalls als Meinungsträgerin von Lewalds Auffassungen interpretieren kann.[40] Die Behauptung, Lewald verwende in "Jenny" "besonders häufig" tableaux vivants,[41] ist übertrieben: *einmal* werden solche tableaux aufgeführt, *einmal* wird für diese Aufführung geprobt. Und diese Aufführung geschieht nicht "anläßlich der Verlobung" von Jenny und Reinhard,[42] sondern anläßlich eines Silvesterfestes, auf dem dann auch die Verlobung der beiden bekanntgegeben wird (was aber ursprünglich gar nicht vorgesehen war, sondern sich erst im Verlauf des Geschehens entwickelt).

---

32 *Lewald*, Fanny: Jenny, Berlin 1967, S. 320.

33 Es fehlen in *Erlers* Ausgabe: aus Bd. I: S. 298-330, aus Bd. II: S. 14-25, S. 122-124.

34 *Schneider*, Vom Zeitroman..., S. 86.

35 *Schneider*, Vom Zeitroman..., S. 81 / *Lewald*, Jenny (1843), Bd. I, S. 41.

36 *Schneider*, Vom Zeitroman..., S. 87 / *Lewald*, Jenny (1843), Bd. I, S 76 ff.

37 *Schneider*, Vom Zeitroman..., S. 88 / *Lewald*, Jenny (1843), Bd. II/S. 125.

38 *Schneider*, vom Zeitroman..., S. 90.

39 *Lewald*, Fanny: Meine Lebensgeschichte (Hrsg.: Ulrike Helmer), Bd. 1: Im Vaterhause, Frankfurt a. M. 1988, S. 202-210.

40 *Schneider*, Vom Zeitroman..., S. 180 / Lewald, Jenny (1843), Bd. I/S. 179.

41 *Schneider*, Vom Zeitroman..., S. 185.

42 *Schneider*, Vom Zeitroman..., S. 185.

Dies mögen nur Geringfügigkeiten sein. Da aber die Vermutung nahe liegt, daß sich derartige Ungenauigkeiten nicht nur auf die Analyse dieses einen Romans beschränken,[43] habe ich Schneiders Buch – trotz der zahlreichen interessanten Untersuchungsansätze – nur mit skeptischer Vorsicht benutzt.

Alle anderen Arbeiten über Lewald, die mir vorlagen, sind Aufsätze in Zeitschriften oder Sammelbänden; ich habe darüber hinaus Bücher hinzuziehen können, in denen – in längeren oder kürzeren Abschnitten – auf Werke Lewalds eingegangen wird.

Margarita *Pazi* beschränkt sich in ihrem Aufsatz "Fanny Lewald – Das Echo der Revolution von 1848 in ihren Schriften"[44] nicht darauf, Lewalds Auseinandersetzung mit den Ereignissen von 1848 zu beleuchten; sie stellt die biographische Entwicklung dar, die zu Lewalds politisch-sozialem Interesse und zu ihrer positiven und zugleich scharfsichtig-skeptischen Beurteilung der Ereignisse dieser Zeit hinführte, zeigt darüber hinaus aber auch die Entwicklung ihrer späteren politischen Haltung bis hin zur Bismarckverehrung. In Lewalds Übertritt zum Christentum sieht sie ein traumatisches Erlebnis, das mit ihrer politischen Entwicklung in Zusammenhang zu sehen sei: "Die seelische Leere und wahrscheinlich auch ein latentes Schuldgefühl, die der sinnentleerte Übertritt nach sich zog, bildete die Basis ihrer kritischen Einstellung jeder Religion gegenüber, wie auch die Grundlage ihres Dranges nach geistiger Freiheit, aus der sich ihr politisches Bewußtsein entwickelte."[45] Sie weist darauf hin, welchen Stolz Lewald empfunden habe angesichts der Tatsache, daß viele Juden an den 1848er Ereignissen aktiv beteiligt waren,[46] und daß sie bis hin zu ihrem letzten Roman "Die Familie Darner" "in ihren Romanen und Schriften (...) Dinge jüdischer Belange positiv zeichnet und die ablehnende Haltung der Umwelt unentwegt geißelt."[47]

Während Pazi das Schwergewicht ihrer Ausführungen mehr auf Lewalds Biographie legt, befaßt sich Hanna B. *Lewis* in ihrem Aufsatz "Fanny Lewald and the Revolutions of 1848"[48] mit Lewald als Beobachterin der revolutionären Ereignisse in Paris, Berlin und Frankfurt,

---

43 Zum Beispiel sprang mir bei der ersten Lektüre ein Zitat ins Auge, das offensichtlich fehlerhaft war (eine Überprüfung bestätigte meine Vermutung) und darüber hinaus auch mit einer unpräzisen Quellenangabe versehen ist; *Schneider* zitiert (a. a. O., S. 6) Gerhard *Wolf*: "Da wurde es plötzlich aufregender und interessant. Ich entdeckte, daß ich es nicht nur mit einer Person zu tun hatte, je nachdem, in welcher Haltung, mit welcher Äußerung sie auftrat oder einem entgegenkam: als pretentiöse Dichterin oder als Berichterstatterin einer Reise (...)." Richtig heißt das Zitat: "(...) Ich entdeckte, daß ich es nicht nur mit einer, *sondern mit verschiedenen Personen* zu tun hatte (...)." (Hervorhebung von mir - U. Sch.).

In einer dazugehörigen Fußnote (a. a. O., S. 10) wird *Wolf* als "Herausgeber einer Lewald-Biographie mit dem Titel "Fanny Lewald – Ein Leben – Realität und Roman" genannt; das ist jedoch ungenau: bei dem genannten Werk handelt es sich lediglich um Wolfs *Nachwort* zu einer von ihm herausgegebenen Textausgabe einiger Schriften Lewalds ("Fanny Lewald – Freiheit des Herzens. Lebensgeschichte – Briefe – Erinnerungen", Berlin 1987).

44 In: Juden im Vormärz und in der Revolution von 1848 (Hrsg.: Walter Grab/Julius H. Schoeps), Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte, Beiheft 5, Tel Aviv 1982, S. 233-271.

45 *Pazi*, Lewald – Echo der Revolution..., S. 237.

46 *Pazi*, Lewald – Echo der Revolution..., S. 244 f.

47 *Pazi*, Lewald – Echo der Revolution..., S. 248, S. 245/246.

48 In: Horizonte. Festschrift für Herbert Lehnert zum 65.Geburtstag (Hrsg.: Hannelore Mundt/Egon Schwarz/William J. Lillyman), Tübingen 1990, S. 80-91.

wobei sie den historischen Hintergrund stärker mit einbezieht. Auch sie betont den Einfluß, den 1848 auf Lewalds spätere Schriften gehabt hat, sowie ihre Freude über die maßgebliche jüdische Beteiligung an den Aktivitäten dieser Zeit; wie Pazi hebt sie Lewalds genaue Beobachtungsgabe und ihre Fähigkeit zu realistischer Einschätzung hervor.[49]

In ihrem Aufsatz "Fanny Lewald-Stahr (1811-1889): Eine bruchlose Assimilation?"[50] greift Margarita *Pazi* noch einmal ihre These auf, daß Lewalds Entwicklung und ihr Denken und Schreiben geprägt worden seien durch die frühe Erfahrung, trotz hoher Assimilationsbereitschaft immer wieder als "Fremde" ausgegrenzt zu werden. Sie weist hin auf "(d)ie Spannungssituation der assimilierten Juden dieser Epoche, von der Umgebung durch die dauernde Hervorhebung der jüdischen Andersartigkeit geschaffen", auf "das nagende Gefühl der innerkulturellen Fremdheit",[51] dem auch durch Taufe nicht zu entkommen gewesen sei.

Sie sieht noch bei der alten Fanny Lewald ein latentes "unterschwellige(s) Unsicherheits-Fremdsein-Gefühl" in der "Diskrepanz (...), die zwischen ihrer oberflächlichen, die Lebenserfahrung leugnenden Reaktion auf die antijüdischen Strömungen 1881 und der Schärfe (...), mit der sie in dieser Zeit das 'Verhalten der christlichen Staaten, vornehmlich der deutschen, gegen die Juden in ihrer ganzen Ungerechtigkeit' in ihrem Roman bloßlegt."[52]

In "Fanny Lewald-Stahr – Die sanfte Emanzipation der Frau"[53] analysiert Margarita *Pazi* einige von Lewalds Werken als literarische Verarbeitung von Stationen ihres Emanzipationsprozesses als Jüdin und als Frau. Das "Sanfte" dieses Prozesses resultiere dabei aus Lewalds durchgängig ambivalenter Haltung: einerseits bearbeite sie unerschrocken und nüchtern Tabuthemen wie Konvenienzehe, Scheidungsrecht, Berufstätigkeit, Bildungsanspruch und Möglichkeiten eines selbständigen Lebens für Frauen – andererseits stelle sie trotz ihres Leidens unter patriarchaler Autorität und punktueller Auflehnung dagegen diesen männlich-väterlichen Dominanzanspruch weder im eigenen Leben noch in ihren Romanen in Frage. "Verflechtung von Beruhigung und Angriff" nennt Pazi diese Haltung[54] und sieht deren Ursprung in Lewalds jüdischer Herkunft: "Die konzeptionellen Nuancen ihrer Emanzipationsforderungen, ihre Auflehnung gegen die Diskriminierung der Frauen einerseits und die Anerkennung der unbedingten Autorität des Mannes in der Familie andererseits, entstammen einer ethischen Orientierung, die ihre Wurzeln im Judentum hat."[55]

Die starke Identifikation u. a. der jungen Fanny Lewald mit Rahel Varnhagen wird von Kay *Goodman* in ihrem Aufsatz "The Impact of Rahel Varnhagen on Women in the Nineteenth

---

49 *Lewis*, Lewald 1848, S. 80, S. 90, S. 88, S. 89, S. 80, S. 82.

50 In: Begegnung mit dem 'Fremden'. Grenzen-Traditionen-Vergleiche (Hrsg.: Eijiro Iwasaki); Akten des VIII. Internationalen Germanisten-Kongresses Tokyo 1990, Bd. 11, München 1991, S. 40-49.

51 *Pazi*, Lewald – Bruchlose Assimilation?, S. 42.

52 *Pazi*, Lewald – Bruchlose Assimilation?, S. 49.

53 In: Von einer Welt in die andere. Jüdinnen im 19. und 20. Jahrhundert (Hrsg.: Jutta Dick/Barbara Hahn), Wien 1993, S. 109-125.

54 *Pazi*, Sanfte Emanzipation, S. 122.

55 *Pazi*, Sanfte Emanzipation, S. 123.

Century"[56] thematisiert; sie belegt, daß in der Parallelität ihrer beider Situation der Auslöser für Lewalds Identifikation zu finden sei: "the lack of regular schooling for girls, an unfeminine desire for knowledge and truth, isolation, a sense of not being understood by one's family, pressure to marry for convenience, rather than love, general constraints on the daily actions of girls, and even similar painful experiences with men. Lewald must also have identified especially with problems facing Rahel as a Jew."[57]

Sehr eingehend beleuchtet Deborah *Hertz* den jüdischen Aspekt in Lewalds Leben in ihrem Aufsatz "Work, Love and Jewishness in the Life of Fanny Lewald".[58] Sie zeichnet Lewalds Weg in ein produktives intellektuelles Leben nach, wobei sie nicht nur Lewalds komplizierter jüdischer Identität nachspürt, sondern vor allem ihren Problemen als jüdische Frau: Hertz sieht Lewalds Geschichte als beispielhaft dafür an, wie stark sich der Weg der Jüdinnen in den Bereich der Mehrheitskultur von dem der jüdischen Männer unterschieden habe. Als Schlüssel zur Erkenntnis dient ihr der Vergleich mit Rahel Varnhagen; im Unterschied zu Goodman geht sie nicht nur auf die Parallelität im Leben der beiden Frauen ein, sondern auf die Unterschiedlichkeit der Lebensmöglichkeiten, die ihnen offengestanden hätten. In dieser Differenz sieht sie den Grund dafür, daß Lewald sich nicht nur mit Rahel Varnhagen identifiziert, sondern in ihr ein beneidenswertes Vorbild gesehen habe. Mit Hilfe dieses Vergleichs legt Hertz dar, inwiefern die Voraussetzungen, ein Leben nach ihren eigenen Vorstellungen zu führen, für Lewald ungünstiger gewesen seien als für Varnhagen.

Daß Lewald Rahel Varnhagen beneidet habe, habe seinen Grund in der Tatsache gehabt, "that Jewish women experienced only a pale reflection of the new way of life pioneered by so many Jewish men.(...) Lewald's sufferings as a daughter in her particular family, generation and city made her yearn to belong both to a different religion and to a different class. Her family's bourgeois values deprived her of the possibility of living the life of a cultivated, idle single woman."[59] Während zu Rahels Zeit jüdische Frauen, wenn sie aus reichem Hause stammten, Zugang zum Adel gehabt hätten und Pionierinnen des Assimilationsprojektes gewesen seien, mit ihren Salons ein Forum der geistigen und gesellschaftlichen Öffentlichkeit besessen hätten und auch als unverheiratete Frauen auf dieser Basis in vergleichsweise großer Freiheit ihre Freundschaften und Liebesbeziehungen hätten pflegen können, habe Lewald diese Möglichkeiten nicht gehabt: die väterliche Akzeptanz ihrer intellektuellen Interessen und ihres Konversionswunsches habe nicht bedeutet, daß sie aus den Schranken ihrer jüdischen Mittelstandsfamilie entlassen worden sei. Weder sei man materiell in der Lage gewesen, einer unverheirateten Tochter ein selbständiges, unabhängiges Leben zu finanzieren, noch – aus Gründen des Standesdenkens – dazu bereit, sie sich ihren Lebensunterhalt selbst verdienen zu lassen. Die privaten Salons seien als Möglichkeit eines quasi-öffentlichen gesellschaftlich-geistigen Forums obsolet geworden: der Diskurs sei in der Öffentlichkeit der

56 In: Gestaltet und gestaltend – Frauen in der deutschen Literatur (Hrsg.: Marianne Burkhard), Amsterdamer Beiträge zur Neueren Germanistik 10, Amsterdam 1980, S. 125-154 (über Lewald: S. 140-143).

57 *Goodman*, Impact of Rahel Varnhagen, S. 140/141.

58 In: From East and West. Jews in a Changing Europe 1750-1870 (ed.: Frances Malino & David Sorkin), Oxford 1990, S. 202-220.

59 *Hertz*, Work, Love..., S. 216.

Kaffeehäuser, Clubs und Universitäten geführt worden – unter Männern, und auch die jüdischen Männer hätten intensiv daran teilgenommen.

Hertz kommt zu dem Fazit, daß die liberale Entwicklung hinsichtlich der Lebensbedingungen der Juden und innerhalb des Judentums positive Auswirkungen nur für die Männer gehabt hätte; für die Frauen habe sie kein Mehr an Freiheit gebracht, ihre Interessen hätten nicht auf der Tagesordnung gestanden. Auf diesem Hintergrund sei Lewalds "complex nostalgia for Rahel Varnhagen's life"[60] verständlich – und die Tatsache, daß sie es erreichte, durch ihr Werk zu Stimme und Position in der Öffentlichkeit zu gelangen, sei eine Ausnahme.

Es sind hier einige kleine kritische Anmerkungen angebracht. Zum einen ist es zu bezweifeln, daß gerade in der Zeit der Restauration private Diskussionszirkel obsolet geworden waren – zumindest die Universitäten waren wohl kaum ein Forum für öffentliche Diskussionen. Mir erscheint es außerdem zu eng gesehen, die Beschränkungen, denen Fanny Lewald im Vergleich mit Rahel Varnhagen unterworfen war, so ausschließlich auf die Tatsache des Jüdischseins zu beziehen; sie dürften für Töchter aus nichtjüdischen Mittelstandsfamilien ganz ähnlich gegolten haben.

Die Veröffentlichungen zu Lewalds belletristischem Werk befassen sich mit ihrer Autobiographie, mit ihren Reiseberichten und mit ihren Romanen und Erzählungen.

Während Lewalds Autobiographie "Meine Lebensgeschichte" von jenen, die sich primär mit ihrem Leben befaßten, natürlich immer wieder herangezogen wurde, habe ich lediglich eine Veröffentlichung gefunden, in der dieses Werk unter literaturwissenschaftlichen Aspekten ausführlich analysiert wird. Katherine *Goodman* hat in ihrem Buch "Dis/Closures. Women's Autobiography in Germany Between 1790 and 1914"[61] untersucht, auf welche Weise Lewald (wohl als erste Schriftsteller*in*) Goethes "Dichtung und Wahrheit" für ihre Autobiographie zum Vorbild genommen hat. An verschiedenen Beispielen weist sie nach, daß Lewald sich zwar bewußt an Goethe orientiert habe (vor allem in der Verknüpfung von Zeitgeschichte und Individualgeschichte und in der teleologischen Struktur), letztlich aber dessen Modell einer Autobiographie nicht habe nachschaffen können, da ihre Erlebenswelt als Frau eine völlig andere gewesen sei.

Die Reiseschriftstellerin Fanny Lewald hat in den letzten Jahren einiges Interesse gefunden. Lia *Secci* referiert in "Die italienische Reise der Fanny Lewald"[62] über Lewalds beiden Italienbücher: "Italienisches Bilderbuch"(1847) und "Römisches Tagebuch" (1865 geschrieben, 1927 von Heinr. Spiero veröffentlicht). Das erstere stellt Secci in eine Reihe mit den Reiseberichten Seumes und Heines. Sie hebt Lewalds scharfe Beobachtungsgabe hervor; als eine spezifisch weibliche Sichtweise bezeichnet sie Lewalds "praktische(s) und ganz konkrete(s) Interesse für die alltäglichen Lebensbedingungen", ihren Blick für die "einfachen Leute" und ihre

60 *Hertz*, Work, Love..., S. 216.

61 New York University Ottendorfer Series, Neue Folge Band 24, New York/Bern/Frankfurt a. M. 1986; zu Lewald siehe das Kapitel: The Cases of Lewald and Ebner-Eschenbach, S. 147-186.

62 In: Die Liebesreise oder der Mythos des süßen Wassers. Ausländerinnen im Italien des 19. Jahrhunderts (Hrsg.: Uta Treder), Bremen 1988, S. 105-114.

"Sensibilität für das Wesen der Italiener".[63] Das "Römische Tagebuch" sei eher eine Verarbeitung ihres persönlichen Reifeprozesses.

Auch Konstanze *Bäumer* bezieht sich in ihrem Beitrag "Reisen als Moment der Erinnerung: Fanny Lewalds (1811-1889) 'Lehr- und Wanderjahre'"[64] vor allem auf Lewalds Veröffentlichungen über ihre Italienreisen. Sie entnimmt ihnen die große Bedeutung, die das Reisen – vor allem die erste Italienreise – für Lewald hatte; es sei "als Einlösung lang gehegter Wünsche nach persönlichem Fortkommen und gesellschaftlicher Anerkennung und letztlich als Form permanent angestrebter Selbstverwirklichung und schrittweise vorangetriebenen Selbstbewußtseins"[65] von ihr empfunden worden. Lewalds Bemühungen um literarischen Erfolg und um gesellschaftliche Anerkennung bewertet Bäumer seltsam ambivalent: einerseits erkennt sie deren Notwendigkeit, andererseits mokiert sie sich geradezu polemisch darüber und sieht darin vor allem übersteigertes Selbstbewußtsein, eine starke Tendenz zur Selbststilisierung und einen ausgeprägten Hang zu sozialem und literarischem Karrieredenken. Für den Genuß und den Stolz, den Lewald als zwiefache Außenseiterin – nämlich als Jüdin und als selbständige Frau – über Erfolg und Anerkennung empfunden hat, zeigt Bäumer wenig Verständnis.

Helga *Schutte Watt* untersucht in ihrem Aufsatz "Fanny Lewald und die deutsche Misere nach 1848 im Hinblick auf England"[66] Lewalds Reisebericht "England und Schottland" (1851-52), und zwar mit dem Schwerpunkt, "die Perspektive der Verfasserin als enttäuschte deutsche Achtundvierzigerin, als Frauenrechtlerin und als assimilierte Jüdin heraus(zu)-arbeiten."[67] Sie hebt den Briefcharakter diese Werkes hervor, der dem Leser quasi eine Teilnahme am Erfahrungsprozeß der Autorin ermögliche, und sieht den Unterschied zu den italienischen Reisebildern darin, daß "England und Schottland" eher "ein aktueller Bericht, nicht schöne Literatur" sein wolle.[68] Vor dem Hintergrund ihrer Enttäuschung über die Entwicklung in Deutschland nach 1848 sei zu verstehen, daß Lewalds "sozialkritischer Reisebericht"[69] ein auffallend positives Englandbild zeichne, sowohl was die sozialen und politischen Zustände angehe als auch hinsichtlich der Lage der Frauen: Lewald, die die Hoffnung auf positive Veränderungen in Deutschland noch nicht aufgegeben habe, stelle England in vielem als beispielhaft vor. Bemerkenswert sei, daß sie den Problemen jüdischen Lebens nur relativ wenig Aufmerksamkeit widme; ihren diesbezüglichen Anmerkungen entnimmt Schutte Watt, "wie widerspruchsvoll die Gefühle dieser getauften Jüdin waren."[70] Sie sieht in "England und

---

63 *Secci*, Italienische Reise..., alles S. 108.

64 In: Out of Line/Ausgefallen: The Paradox of Marginality in the Writings of Nineteenth-Century German Women (ed. by Ruth-Ellen Boetcher Joeres and Marianne Burkhard); Amsterdamer Beiträge zur Neueren Germanistik Band 28-1989), Amsterdam 1989, S. 137-157.

65 *Bäumer*, Reisen..., S. 138.

66 In: German Life & Letters – A Quarterly Review, Vol. XLVI, Oxford, UK and Cambridge, USA 1993, S. 220-235.

67 *Schutte Watt*, Deutsche Misere..., S. 221.

68 *Schutte Watt*, Deutsche Misere..., S. 222.

69 *Schutte Watt*, Deutsche Misere..., S. 223.

70 *Schutte Watt*, Deutsche Misere..., S. 232.

Schottland" ein Werk, das Lewald in einer Übergangsphase zeige: noch hoffend auf Veränderungen, aber auch schon Tendenzen ihres späteren Konservativismus aufweisend.

Charlotte *Jolles* sieht in ihrem Beitrag "A Feminist's Impression of Mid-Victorian Britain. Fanny Lewald's *England und Schottland. Reisetagebuch*"[71] ebenso wie Schutte Watt Lewalds positives Englandbild ihrer Enttäuschung über die Entwicklung nach 1848 in Deutschland geschuldet.[72] Jolles Hauptinteresse gilt Lewalds Ausführungen über die Situation der Frauen in England, und sie zeigt auf, wo und auf welche Weise sich diese Eindrücke in Lewalds späteren Veröffentlichungen zur Frauenfrage niedergeschlagen haben. Insgesamt sieht sie in diesem Reisetagebuch "a fascinating kaleidoscope of mid-Victorian Britain", in dem Lewald Beschreibungen von Örtlichkeiten, Berichte über gesellschaftliche Ereignisse und soziale Einrichtungen und ihre eigenen Gedanken über das Erlebte geschickt mische.[73]

In seinem Aufsatz "Building Bridges: Fanny Lewald, Margaret Fuller, and George Eliot" stellt Peter *Skrine*[74] in den Reiseberichten von Frauen des 19. Jahrhunderts eine neue Qualität fest – nämlich die Tendenz, Brücken aus Worten zu bauen: "to span the divides born of ignorance, mistrust and preconception which separated nations that had increasingly much in common."[75] Ihr Interesse am alltäglichen Leben der bereisten Länder sei Ausdruck der Überzeugung, daß in Zeiten verbesserter Reise- und Kommunikationsmöglichkeiten die Völker der Welt enger zusammengerückt seien und deshalb das gegenseitige Verständnis füreinander gerade auch auf der Ebene der mittleren Gesellschaftsschichten vorangebracht werden müsse.[76] Skrine zählt Fanny Lewald zu den Autorinnen, die in ihren Berichten genau beobachtete Empirie mit ihrer ganz persönlichen Sichtweise und ihren ganz speziellen kleinen Reiseerlebnissen so geschickt zu verbinden wissen, daß ihre Berichte auch heute noch angenehm zu lesen sind.

Von den Veröffentlichungen zu Fanny Lewalds eigentlichem erzählerischen Werk – den Romanen und Erzählungen – ist zunächst Jeannine *Blackwells* Dissertation "Bildungsroman mit Dame: The Heroine in the German Bildungsroman from 1770 to 1900"[77] zu nennen. In dem Kapitel "(1830-1848) The Critical Personal Alternatives" setzt sie sich mit Karl Gutzkows "Wally die Zweiflerin" (1835) und Lewalds "Jenny" auseinander.[78] Blackwell betrachtet Lewalds "Jenny" als exemplarisch für die neue Qualität, die der Bildungsroman in der Zeit des Jungen Deutschland aufweise: die Heldin werde hier nicht mehr auf ihrem Weg zu religiöser und sozialer Anpassung gezeigt, sondern als Frau auf dem Weg zu sich selbst. Der Blickwinkel der Autoren habe sich grundlegend verändert. "The period from the 1830's to the 1880's marks the shift in the Bildungsroman from biography of religious, moral, and philo-

---

71 In: Connections: Essays in Honour of Eda Sagarra on the Occasion of her 60th Birthday (Ed. by Peter Skrine, Rosemary E. Wallbank-Turner and Jonathan West), Stuttgart 1993, S. 137-147.

72 *Jolles*, A Feminist's Impression, S. 146.

73 *Jolles*, A Feminist's Impression, S. 146.

74 In: Connections: Essays in Honour of Eda Sagara on the Occasion of her 60th Birthday, S. 263-268.

75 *Skrine*, Building Bridges, S. 268.

76 *Skrine*, Building Bridges, S. 264, S. 265, S. 267/268.

77 Indiana University/Bloomington 1982.

78 *Blackwell*, Bildungsroman..., S. 217-279; über Lewald siehe vor allem S. 233-238, S. 255-274.

sophical growth to the biography of psychological, intellectual, and social development."[79] In "Jenny" erscheine die Verarbeitung religiöser Zweifel und der Liebe als Abfolge von Lernerfahrungen auf ihrem Entwicklungsweg, als Stufen auf ihrem Weg zum Bewußtsein von sich selbst.[80] Die sozialen Kräfte seien antithetisch zur Entwicklung der Seele des Individuums wirksam und könnten von diesem nicht gesteuert werden; dieser Aspekt werde besonders deutlich durch Jennys Position als gesellschaftliche und religiöse Außenseiterin. Im Unterschied zu früheren Bildungsromanen leide Jenny mehr, aber sie entwickle sich auch differenzierter: "(...) at the same time that heroines suffer more in the end, they have lived, loved, and grown more than the earlier female protagonists. They are more aware of their inner development, are more conscious of their worlds, and see the little flaws all the more clearly. Thus their 'punishment' has a socially critical edge to it that turns back on the penalizing society."[81]

Lewalds "Jenny" als Bildungsroman zu untersuchen, ist legitim und sinnvoll. Der Blick auf die Hauptfigur wird so erweitert: es ist nicht mehr nur die *Situation* der Frau und Jüdin von Interesse, sondern es wird deutlich, daß Lewald eine *Entwicklung* darstellt, die dieses Individuum trotz aller Beschränkungen nimmt. Blackwells vergleichsweise ausführliche Analyse der sozialen, psychologischen und religiös-geistigen Elemente dieser Entwicklung läßt erkennen, daß Jenny eine differenziert und dynamisch gestaltete Romanfigur ist – und auf diese Weise macht die Autorin zu Recht deutlich, daß Lewald über eine Gestaltungskraft verfügt, die Tiefenschärfe und psychologisches Feingefühl besitzt.

Margaret E. *Ward* beschäftigt sich in ihrem Aufsatz "Ehe and Entsagung: Fanny Lewald's Early Novels and Goethe's Literary Paternity"[82] mit Lewalds Romanen "Clementine", "Jenny" und "Eine Lebensfrage". In der Gestaltung der zentralen Frauenfiguren in diesen Romanen erkennt sie eine Auseinandersetzung Lewalds mit der Entsagungshaltung der Ottilie in Goethes "Wahlverwandtschaften". Auch Lewalds Frauengestalten – vor allem Clementine, die im Mittelpunkt von Wards Untersuchung steht – tendierten zur (gesellschaftlich geforderten) weiblichen Entsagung, allerdings nicht in der gleichen Konsequenz wie Goethes Ottilie: grundlegend sei die lewaldsche Ablehnung dieses "extreme image of the angelic self-denying woman which Goethe embodied in Ottilie",[83] und bei aller Angepaßtheit an das tradierte Frauenbild zeigten die Frauen in diesen Romanen einen starken Drang, als eigenständige Persönlichkeiten ihre Position in einer Ehe oder Partnerschaft zu behaupten. Die Ambivalenz, die darin zum Ausdruck komme, entspreche, so Ward, Lewalds eigener ambivalenter Haltung zu dieser Problematik. Einerseits habe sie das entsagungsvolle Vorbild der Ottilie abgelehnt und sei bestrebt gewesen, ihr Leben nach ihren eigenen Vorstellungen zu gestalten; andererseits habe sie sich nicht freimachen können von den herkömmlichen Vorstellungen der Frauenrolle, wie sie die von ihr lebenslang verehrten "Väter" (ihr eigener Vater und ihr literarischer

79 *Blackwell*, Bildungsroman..., S. 230.

80 *Blackwell*, Bildungsroman..., S. 231, S. 261-270.

81 *Blackwell*, Bildungsroman..., S. 273.

82 In: Women in German Yearbook 2, o. O., 1985, S. 57-77.

83 *Ward*, Ehe..., S. 75.

Vater Goethe) propagiert hätten. In diesen Romanen bearbeite Lewald die Spannungen, die sich für sie aus diesem Zwiespalt ergeben hätten.

Wards ausführliche Darstellung des Einflusses Goethes auf Fanny Lewald ist verdienstvoll. Auf die Figur der Jenny geht Ward nur relativ kurz ein. Sie sieht in ihr viele Gemeinsamkeiten mit der Titelfigur von Lewalds erstem Roman, Clementine – eine Auffassung , die ich nicht teile. Während Clementine sich entscheiden muß zwischen Aufrechterhaltung ihrer Ehe oder Verwirklichung ihrer Liebe, geht es für Jenny um die Entscheidung zwischen ihrer Liebe und ihrer eigenen Wahrhaftigkeit; darüber hinaus sind die sozialen Zusammenhänge der beiden Frauen so grundlegend unterschiedlich (dabei aber unleugbar wichtig für ihre Entscheidungen), daß mir ihre Gleichsetzung selbst nur bezüglich ihrer Haltung zu "Ehe" und "Entsagung" als nicht gut möglich erscheint.

Daß Lewald nicht nur eine vielgelesene Autorin war, sondern auch auf ihre Schriftstellerkollegen nicht ohne Wirkung geblieben ist, weist Linda *Rogols-Siegel* in einem sehr ins Detail gehenden Aufsatz über "Fanny Lewald's *Prinz Louis Ferdinand* and Theodor Fontane's *Vor dem Sturm* and *Schach von Wuthenow*"[84] nach. Anhand zahlreicher Beispiele belegt sie, daß nicht nur eine ganze Reihe von politisch-historischen Themen, von Schauplätzen und von historischen Figuren den Romanen Lewalds und Fontanes gemeinsam sind, sondern daß die Ähnlichkeit bis in die Konzeption einzelner Szenen geht. Darüber hinaus stellt sie fest, daß "Prinz Louis Ferdinand" und "Schach von Wuthenow" gleichermaßen eine für historische Romane ungewöhnliche starke psychologische Neigung der Autoren zeigen, so daß beide im Grunde weniger historische Romane als vielmehr Zeit- und Charakterbilder seien.[85] Die Autorin weist darauf hin, daß "Prinz Louis Ferdinand" nicht das einzige Werk Lewalds sei, das nachweislich Einfluß auf Fontane gehabt habe; ähnliches gelte für "Von Geschlecht zu Geschlecht" und "England und Schottland".

Abschließend werde ich drei Arbeiten vorstellen, die meinem eigenen Untersuchungsansatz entsprechen, da sie dem historischen und dem jüdischen Aspekt in Lewalds erzählerischem Werk nachspüren.

Ähnlich wie in ihrem Aufsatz über "Fanny Lewald and the Revolutions of 1848" bezieht Hanna B. *Lewis* in "The Misfits: Jews, Women, Soldiers and Princes in Fanny Lewald's *Prinz Louis Ferdinand*"[86] den historischen Hintergrund sehr ausführlich in ihre Analyse mit ein. Lewald – als Jüdin und unverheiratete Frau, überdies noch mit einem anderweitig verehelichten Mann zusammenlebend, selbst eine Außenseiterin in ihrer Gesellschaft – habe hier im Gewande des historischen Romans eine Kritik an der eigenen Gegenwart formuliert: das historische Ambiente habe den Zeitgenossen die Kritik schmackhafter gemacht.

Am Beispiel des Prinzen, Rahel Varnhagens und einiger historisch nicht verbürgter einfacher Soldaten schildere Lewald das Schicksal von Außenseitern, die sich den rigiden gesellschaftlichen Statuszuweisungen zu entziehen versuchen: Unglücklichsein oder Tod sind die Folgen. Lewis kommt zu der Einschätzung, Lewald erweise sich hier als Sozialhistorikerin,

---

[84] In: The Modern Language Review, Vol. 88, No. 2, London 1993, S. 363-374.

[85] *Rogols-Siegel*, Lewald and Fontane, S. 373.

[86] In: Crossings – Kreuzungen. A Festschrift for Helmut Kreuzer (ed.: Edward R. Haymes), Columbia, SC 1990 (Studies in German Literature, Linguistics, and Culture, 43), S. 104-114.

die zwar Vergangenheit beschreibe, aber die Gegenwart meine, in der sich der Status gesellschaftlicher Außenseiter nicht gewandelt habe. "In her novel, Fanny Lewald shows the misfits of a rigid society in which everyone from the king to the most common soldiers has a designated place and finds only unhappiness or death in any attempt to escape from it, to cross over into another *modus vivendi*."[87] Eine besondere Farbe gewinne der Roman durch Lewalds Sympathie für ihre Außenseiter, die – bei allem Bemühen um Objektivität – immer durchscheine.

Von einem primär historischen Ansatz geht auch Irene *Stocksieker Di Maio* aus, die in ihrem die zeit- und literaturgeschichtlichen Querverbindungen differenziert auslotenden Aufsatz "Reclamation of the French Revolution: Fanny Lewald's Literary Response to the *Nachmärz* in *Der Seehof*"[88] herausarbeitet, auf welche Weise Lewald in diesem kleinen Roman[89] die Zeit der Französischen Revolution von 1789 ins Bewußtsein ihrer Gegenwart zurückholt.

Den Auslöser für dieses Romanprojekt sieht Stocksieker Di Maio im politischen Stillstand der Nachmärzzeit, der unerträglich gewesen sei für Lewald, die im Erleben bedeutender historischer Ereignisse ein wichtiges Movens für Veränderungen gesehen habe und die diese Veränderungen – politische und gesellschaftliche – ersehnt habe. Der Rückgriff auf vergangene große Ereignisse habe ihr als Möglichkeit geschienen, die gegenwärtige Aussichtslosigkeit zu überwinden. Dabei verfalle Lewald nicht in verklärende Apologetik der Vergangenheit – "Not content merely to imitate the past, Lewald refashions the material of the eighteenth century to suit her own design."[90] Stocksieker Di Maio analysiert diese Art der lewaldschen Verarbeitung der Vergangenheit unter zwei Gesichtspunkten: zum einen beleuchtet sie die Berücksichtigung der politischen Ideen, zum andern das Aufgreifen der Literatur aus jener Epoche.

An zahlreichen Beispielen weist sie nach, wie Lewald Ideale und Gedanken der vergangenen großen Zeit umgestaltend aufnimmt und für ihre eigenen Intentionen verarbeitet.

Die Bedeutung der Französischen Revolution liege für Lewald vor allem darin, daß sie die Erklärung der Menschenrechte hervorgebracht habe – "At a time when the German aristocracy firmly retains political control (...) Der Seehof invokes the democratic ideals embodied in the declaration approved by the National Assembly that abrogated privileges of class and guaranteed religious freedom."[91] Dabei sei ihr Anliegen nicht die Kritik an einer Klasse gewesen, sondern es sei ihr vielmehr darum gegangen "to break down the barriers of class, race, religion and gender".[92]

In der Rezeption und Verarbeitung von Texten des 18. Jahrhunderts – u. a. Rousseaus "Nouvelle Héloise", "Emile" und "Contrat social" sowie Saint-Pierres "Paul et Virginie" – sieht Stocksieker Di Maio den zweiten Schlüssel zum Verständnis von Lewalds Roman. Die z. T. ganz direkten Hinweise auf diese Literatur ließen Lewald als Anhängerin der Aufklärung

87 *Lewis*, Misfits..., S. 113.

88 In: Geist und Gesellschaft. Zur deutschen Rezeption der Französischen Revolution (Hrsg.: Eitel Timm), München 1990, S. 149-164.

89 Er ist Teil der "Neuen Romane" (1856-64), einer Serie von fünf Romanen.

90 *Stocksieker Di Maio*, Reclamation of..., S. 152.

91 *Stocksieker Di Maio*, Reclamation of..., S. 153.

92 *Stocksieker Di Maio*, Reclamation of..., S. 154.

erkennen, "being conscious nevertheless of the difference in Zeitgeist between the period of the French Revolution and the Nachmärz and reworking aspects of the French texts for her own didactic purposes."[93] "Lewald breathes new life into the Enlightenment ideals of political and social equality and religious tolerance, expanding these concepts to include the rights and responsibilities of women."[94]

Daß Lewald bewußt gewesen sei, daß die Wirkungsmöglichkeit einer solchen Wiederbelebung letztlich Grenzen habe, komme allerdings auch sowohl im Roman wie auch in anderen Äußerungen Lewalds zum Ausdruck.

In einem weiteren Aufsatz – "Jewish Emancipation and Integration: Fanny Lewald's Narrative Strategies"[95] – betont Irene *Stocksieker Di Maio* die Bedeutung, die das Judesein für Fanny Lewald hatte,[96] und sieht in der Vernachlässigung dieser Tatsache einen Mangel, der teilweise zu einem verzerrten Verständnis der Autorin und ihres Werkes führe. Stocksieker Di Maio konstatiert die Spannung, die in Lewalds Werk zwischen emanzipatorischen und integrationsorientierten Impulsen bestehe und die oft zu Irritationen des Lesers führe. Emanzipatorisch sei Lewalds Drang, sich von den Einschränkungen zu befreien, die ihr durch ihr Judentum, ihr Frausein und ihre Klassenzugehörigkeit gesetzt seien; integrationsorientiert sei ihr Bestreben, einen Platz in der Gesellschaft und im Literaturbetrieb zu erlangen, um – ideell wie materiell – Erfolg haben zu können. Den emanzipatorischen und integrationsorientierten Strategien im Kontext jüdischer Identität geht Stocksieker Di Maio in fünf Romanen Lewalds nach, in denen jüdische Charaktere eine bedeutsame Rolle spielen (und die zugleich Hauptwerke Lewalds sind): "Jenny"(1843), "Prinz Louis Ferdinand"(1849), "Wandlungen"(1853), "Von Geschlecht zu Geschlecht"(1864-66) und "Die Familie Darner"(1887).

Die Untersuchungen von Lewis und Stocksieker Di Maio haben mich in meinem Arbeitsansatz bestärkt: sie zeigen, daß es sehr lohnend ist, Lewalds Romane zum Gegenstand einer historischen Detailanalyse zu machen – erst in einer solchen Analyse wird deutlich, welches Quantum an Zeitgeschichte (Gegenwart und Vergangenheit) in ihre Arbeit eingeflossen ist und mit welchem Geschick sie diese Fakten, Ideen und Intentionen belletristisch verarbeitet.

1.3. Lewalds Roman "Jenny" in der Sekundärliteratur

In der Sekundärliteratur wird dieser Roman Lewalds schwerpunktmäßig vor allem unter zwei Aspekten analysiert: "Frauenemanzipation" und/oder "Judentum".

93 *Stocksieker Di Maio*, Reclamation of..., S. 156.

94 *Stocksieker Di Maio*, Reclamation of..., S. 161.

95 In: Autoren damals und heute. Literaturgeschichtliche Beispiele veränderter Wirkungshorizonte (Hrsg.: Gerhard P. Knapp), Amsterdamer Beiträge zur neueren Germanistik 31-33 – 1990/91, Amsterdam/Atlanta, GA 1991, S. 273-301.

96 "Yet we need to be conscious that Jewish identity was an essential component of Lewald's psyche that shaped her world-view." – *Stocksieker Di Maio*, Jewish Emancipation..., S. 274.

In zwei Handbüchern zur Literaturgeschichte, in denen "Jenny" längere Abschnitte gewidmet sind,[97] liegt das Schwergewicht eindeutig auf der Frauenproblematik. Leonie *Marx* wie auch Germaine *Goetzinger* sprechen die jüdische Problematik an, ordnen sie aber ausdrücklich unter und gehen nicht näher darauf ein.[98] Bei Jeannine *Blackwell*[99] ist schon von der Themenstellung her deutlich, daß sie sich primär mit der weiblichen Persönlichkeit befaßt (zu deren Gesamterscheinung auch ihr Jüdischsein gehört), und auch bei Margaret E. *Ward*[100] ist der Aspekt der Frauenproblematik schon vom Titel her klar.

Margarita *Pazi*[101] widmet sich dem jüdischen Aspekt und sieht in "Jenny" die Verarbeitung der traumatischen eigenen Erfahrungen einer Konversion ohne Überzeugung sowie die Darstellung der religiösen Intoleranz und Überheblichkeit der Christen. Deborah *Hertz*[102] sieht den Schwerpunkt von "Jenny" auf dem Problem, leidenschaftliche Liebe und gesellschaftliche Verpflichtungen miteinander zu verbinden, wobei sie Jenny und ihren Bruder Eduard gleichermaßen im Blick hat und an deren unterschiedlicher Gestaltung die Frage nach Lewalds Haltung zur Konversion festmacht. Im Mittelpunkt stehen dabei Fragen des Judentums, der Konversion und der Mischehe. Irene *Stocksieker Di Maio*[103] widmet sich dem jüdischen Aspekt, greift aber die Frage der besonderen weiblichen Situation mit auf. Gabriele *Schneider*[104] sieht in diesem Roman Lewalds intensivste Auseinandersetzung "mit der Frage der jüdischen Emanzipation im preußischen Staat".[105] Brigitta van *Rheinberg*[106] orientiert sich bei ihrer thematischen Einordnung von "Jenny" an Lewalds eigenen Aussagen zu diesem Roman in ihrer Autobiographie: daß sie sich nämlich hier mit einem Vorurteil ihrer Zeit, "dem Juden-

---

97 Handbuch des deutschen Romans (Hrsg.: Helmut Koopmann), Düsseldorf 1983; darin: *Marx*, Leonie: Der deutsche Frauenroman im 19. Jahrhundert, S. 434-459; über "Jenny": S. 445-447; *Deutsche Literatur von Frauen* (Hrsg.: Gisela Brinker-Gabler), 2. Bd.: 19. und 20. Jahrhundert, München 1988; darin: *Goetzinger*, Germaine: "Allein das Bewußtsein dieses Befreienkönnens ist schon erhebend". Emanzipation und Politik in Publizistik und Roman des Vormärz, S. 86-104; über "Jenny": S. 96-101.

98 "In ihrem (Jennys - U. Sch.) Schicksal verbindet sich die Problematik der Frau noch mit der Diskriminierung gegen die Jüdin, und so wird sie auf doppelte Weise in eine Außenseiterrolle gedrängt." *Marx*, Der deutsche Frauenroman..., S. 445; "Fanny Lewald läßt die Geschichte ihrer Jenny auf dem Hintergrund der politischen Emanzipation der Juden spielen." *Goetzinger*, "Allein das Bewußtsein...", S. 100. Diese Autorin hat darüber hinaus eine sehr spezielle Sichtweise des Politischen im Frauenroman, über die man m. E. streiten kann: "Die politischen Paradigmen werden Substitute für die im Roman unaussprechbare Unterdrückung der Frau." (a. a. O., S. 101).

99 "Bildungsroman mit Dame: The Heroine in the German Bildungsroman from 1770 to 1900", über "Jenny": S. 255-274.

100 "Ehe and Entsagung: Fanny Lewald's Early Novels and Goethe's Literary Paternity", S. 72-73.

101 "Fanny Lewald - Das Echo der Revolution von 1848 in ihren Schriften", S. 237; "Fanny Lewald-Stahr (1811-1889): Eine bruchlose Assimilation?", S. 46-47; "Fanny Lewald-Stahr – Die sanfte Emanzipation der Frau", S. 112-113.

102 "Work, Love and Jewishness in the Life of Fanny Lewald", S. 209-210.

103 "Jewish Emancipation and Integration: Fanny Lewald's Narrative Strategies", S. 276-284.

104 "Vom Zeitroman zum "stylisierten" Roman: Die Erzählerin Fanny Lewald", S. 81-92.

105 *Schneider*, Vom Zeitroman..., S. 81.

106 "Fanny Lewald – Geschichte einer Emanzipation. Eine historische Biographie unter besonderer Berücksichtigung des Emanzipationsgedankens", S. 100-104.

hasse der Christen",[107] auseinandergesetzt habe. Rheinberg nennt drei Themenkreise, in denen Lewald dieses Problem ansiedelt: "Sie ging dabei von der speziellen Frage der Ehe zwischen Juden und Christen aus, berührte aber gleichzeitig die umfassenderen Fragen der religiösen Toleranz und der Stellung der Juden im deutschen Staat."[108]

Fassen wir zusammen:

Lewalds Roman "Jenny" hat in der Literaturwissenschaft einige Aufmerksamkeit erfahren, allerdings in vergleichsweise geringem Umfang. Das Schwergewicht der bisherigen Untersuchungen liegt eindeutig auf der Frage der Emanzipation Jennys als Frau und als Jüdin.

Aufgrund dieser Tatsache habe ich den Aspekt "Frauenfrage" in meiner Arbeit mehr oder weniger ausgeklammert, ihm zumindest kein eigenes Kapitel gewidmet. Nicht die Titelfigur Jenny steht im Zentrum meiner Untersuchung – ich habe mir vielmehr die Aufgabe gestellt, diesen Roman als ein "Dokument" jüdischen Lebens zu untersuchen, in dem neben der Frage weiblicher und jüdischer Emanzipation auch andere Aspekte jüdischen Lebens in einer bestimmten Zeit zum Ausdruck gelangen. Vor allem war es mir wichtig, Lewalds zentralem Anliegen, der Darstellung des Judenhasses der Christen, differenziert nachzugehen.

1.4. Zu meinem Arbeitsansatz und zur Methodik

Historische Epochen werden nicht allein durch das Studium von Quellen und wissenschaftlicher Fachliteratur verständlich und begreifbar, sondern ebenso durch Werke der "schönen Literatur". Auch in ihnen wird Geschichte gespiegelt. Der Mangel an "objektiver" historischer Wahrheit (die der Historiker zu erfassen und darzustellen bemüht ist) wird kompensiert durch die sinnliche Erfahrbarkeit, die uns eine künstlerische Darstellung ermöglicht; viele subtile Details, Denkfiguren, Verknüpfungen und Subjektivitäten, die im Raster der Geschichtswissenschaft nirgendwo so recht zum Tragen kommen, aber doch zum großen Tableau des Geschichtlichen gehören, fließen – bewußt oder unbewußt – in die subjektive "Geschichtsdarstellung" der Kunst mit ein. "Einzigartig für Literatur ist, daß sie lehrt, Erfolg und Niederlage der Sozialisierung der Individuen in bestimmten geschichtlichen Augenblicken und Situationen zu sehen. Literatur ist der zuverlässigste Zugang, um das soziale Schicksal als Erlebnis zu studieren." So beschreibt der Literatursoziologe Leo Löwenthal den Erkenntniswert literarischer Werke.[109]

Obwohl mein Arbeitsansatz kein soziologischer ist, waren mir doch einige Überlegungen aus dem Bereich der Literatursoziologie sehr hilfreich beim Durchdenken und Präzisieren meines Arbeitsvorhabens.[110]

---

107 Zit. nach *Rheinberg*, Fanny Lewald..., S. 100.

108 *Rheinberg*, Fanny Lewald..., S. 101/102.

109 "Literatursoziologie im Rückblick", in: L. L.: Schriften (Hrsg.: Helmut Dubiel), Bd. 4: Judaica, Vorträge, Briefe, Frankfurt 1984, S. 88-105, S. 93.

110 Wichtig für mich waren vor allem folgende Werke: *Kohn-Bramstedt*, Ernst: Probleme der Literatursoziologie, in: Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung (Hrsg.: Heinrich Weinstock – Ernst Willmanns – Eduard Schön); 7. Jg. Leipzig 1931, S. 719-731; *Bramsted*, Ernest K. (früher: Kohn-Bramstedt, Ernst): Aristocracy and the Middle Classes in Germany. Social Types in German Literature 1830-1900;

Karl Mannheims Unterteilung der Interpretationsmöglichkeiten in "Innen- und Außenbetrachtung der Kulturgebilde"[111] folgend, verstehe ich meine Analyse als Außenbetrachtung, die "vom sinnvollen Sein her bestimmt" ist[112] und die "aus dem Lebens- und Erlebniszusammenhang einer historisch-sozialen Gruppe ein besonderes Gebilde zu verstehen und interpretieren versucht."[113] Eine solche Art der Interpretation basiert auf der Annahme, daß ein geistiges Gebilde (in unserem Falle: die Literatur) immer auch eine Objektivation seiner Zeit ist. Ernst Kohn-Bramstedt, der Mannheims Denkansatz aufnimmt, nennt diese Interpretationsweise "funktionalisierende Betrachtung",[114] bei der "auf das individuelle oder kollektive Sein zurückgegangen (wird), aus der das Werk herausgestellt worden ist, also auf die Existenz des Dichters oder der Gesellschaft. Das Werk wird dann vor allem auf seine Seinsfunktion hin untersucht."[115]

In seiner Untersuchung "Aristocracy and the Middle-Classes in Germany. Social Types in German Literature 1830-1900"[116] gibt Bramsted ein konkretes Beispiel für diese Art der In-

---

rev. ed. Chicago/London 1964 (1st ed. London 1937); *Löwenthal*, Leo: Erzählkunst und Gesellschaft. Die Gesellschaftsproblematik in der deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts. Mit einer Einleitung von Frederic C. Tubach, Neuwied und Berlin 1971; *Löwenthal*, Leo: Gesellschaftliche Bedeutungsgehalte in der Literatur, in: Leo Löwenthal: Schriften Bd. 2 (Hrsg.: Helmut Dubiel), Frankfurt a. M. 1981, S. 7-18; *Löwenthal*, Leo: Literatursoziologie im Rückblick, in: Leo Löwenthal: Schriften Bd. 4 (Hrsg.: Helmut Dubiel), Frankfurt a. M. 1984, S. 88-105; *Mannheim*, Karl: Ideologische und soziologische Interpretation der geistigen Gebilde, in: Jahrbuch für Soziologie, 2. Bd., Karlsruhe 1926, S. 424-440; *Mannheim*, Karl: Wissenssoziologie, in: Ideologie und Utopie, Frankfurt a. M. 1969, S. 227-267 (Ursprünglich im Handwörterbuch der Soziologie, Stuttgart 1931); *Scharfschwerdt*, Jürgen: Grundprobleme der Literatursoziologie. Ein wissenschaftsgeschichtlicher Überblick, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1977.

Der literatursoziologische Ansatz, von dem diese Autoren ausgehen und der meinen Überlegungen sehr hilfreich war, ist offensichtlich in neuerer Zeit nicht weiter verfolgt worden. Jürgen *Scharfschwerdt* stellt fest (in: "Grundprobleme der Literatursoziologie ", S. 75): "Die wissenssoziologische Theorie Karl *Mannheims*, wie sie von ihm in den zwanziger Jahren entwickelt worden ist, hat (...) im folgenden einen unmittelbaren Einfluß auf verschiedene Bemühungen um Begründung spezifischer kunst- und literatursoziologischer Ansätze ausgeübt, die vor allem mit den Namen Erich *Rothacker*, Ernst *Kohn-Bramstedt*, Leo *Löwenthal* und Arnold *Hauser* verbunden sind (zu nennen ist auch Arnold *Hirsch*, der jedoch unmittelbar an Max Weber anschließt). Wenn für *Mannheim* die Wissenssoziologie eine entscheidende Korrektur tradierter immanenter Geistesgeschichte und Geisteswissenschaft erbringen sollte, d. h. zu einer 'soziologisch orientierten Geistesgeschichte' und 'soziologisch orientierten Geisteswissenschaft', zu einer 'soziologischen Bewußtseinsgeschichte' (*Mannheim*, Ideologie und Utopie, S. 230, 267, 224) führen sollte, dann ist es verständlich, daß gleichzeitige Bemühungen auf geisteswissenschaftlichem und literaturwissenschaftlichem Gebiet, zu einer Überprüfung tradierter Aufgabenstellungen zu gelangen, von *Mannheims* anregendem Entwurf nachhaltig Kenntnis nehmen konnten. Leider ist diese Entwicklungslinie (...) von der konservativ-mehrheitlichen Seite der Literaturwissenschaft nicht aufgenommen worden (...). *Mannheim, Kohn-Bramstedt, Löwenthal, Hauser, Hirsch* haben Deutschland 1933 verlassen."

111 Siehe dazu *Mannheim*, Karl: Ideologische und soziologische Interpretation der geistigen Gebilde, S. 435.

112 *Mannheim*, Interpretation, S. 438.

113 *Mannheim*, Interpretation, S. 439.

114 In: Probleme der Literatursoziologie, in: Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung, 7. Jg. 1931, Leipzig und Berlin, S. 719-731, S. 720.

115 *Kohn-Bramstedt*, Probleme der Literatursoziologie, S. 720.

116 2., rev. ed. Chicago 1964 (1.ed. London 1937); diese Untersuchung veröffentlichte der Autor, der in den 30er Jahren emigrieren mußte, unter dem Namen Ernest K. *Bramsted.* Ich verdanke dieser Untersuchung viele Anregungen für meine eigene Arbeit.

terpretation. Ausgehend von der Grundthese, daß Schriftsteller –bewußt und unbewußt – ihre eigene gesellschaftliche Gegenwart in ihrem Werk widerspiegeln und verbildlichen,[117] sieht Bramsted gerade im Roman eine brauchbare Quelle zum Verständnis einer Zeit. Die Vorzüge sieht er in der Lebensnähe dieses Genres: "Although, in contrast with science, the novel does not verify its results with the help of a statistical method, it works with a combination of observation and intuition, involving the risk of inaccuracy, but conferring the advantage of a greater approximation to life."[118] Er verliert dabei nicht aus den Augen, daß der Roman als Erkenntnisquelle für historisch-soziale Zusammenhänge nur begrenzt nutzbar ist – eine Tatsache, die in seinem Charakter als Kunstwerk begründet ist: "A novel is never simply a catalogue of facts. It has its own laws of composition, no matter whether it lays more stress on, and is more concerned with, actions than characters, or vice versa. It unites the elements of imagination with observation, fiction with social truth. The social content of a work of art is therefore wrapped in a texture of aesthetic elements, which are subject, amongst others, to the laws of contrast or of continuity."[119] Daraus folgt die Notwendigkeit, zum vollen Verständnis der sozialen Welt eines Romans die Wissenschaft hinzuzuziehen: "Only a person who has a knowledge of the structure of a society from other sources than purely literary ones, is able to find out if, and how far, certain social types and their behaviour are reproduced in a novel in an adequate or inadequate manner. What is pure fancy, what realistic observation and what only an expression of the desires of the author must be separated in each case in a subtle manner."[120]

Bramsted will also aus der Zusammenschau von Roman und Gesellschaftswissenschaften Erkenntnisse über die Verhaltensweisen bestimmter sozialer Gruppen in einer bestimmten Zeit gewinnen. Dies entspricht zwar nicht vom Ziel her, wohl aber in der Vorgehensweise meinem eigenen Untersuchungsansatz. Ich will dem Zeitspiegel Roman den Zeitspiegel der Historiographie zur Seite stellen, um auf diese Weise zu einer möglichst genauen Erkenntnis des Realitätsgehaltes des Romans zu gelangen. Die Hinzuziehung der Historiographie soll es mir ermöglichen, ganz vordergründig den faktischen Wirklichkeitsgehalt des Romans zu überprüfen. Für den heutigen Leser ist diese zeitgeschichtliche Dimension nicht ohne weiteres in ihrer ganzen Tiefe erkennbar. Die Feststellung sei es von Wirklichkeitstreue, sei es von Wirklichkeitsferne ist aber interpretatorisch von grundlegendem Belang, weil dadurch die vom Autor gewählte Realitätsebene deutlich wird. Zum anderen läßt die Konfrontierung der fiktiven Realität des Romans mit der faktischen Realität der Historiographie erkennen, welche Ausschnitte, welche Ebenen, welche Strömungen der historischen Wirklichkeit dem Autor relevant erschienen sind. Daraus läßt sich ableiten, welche Art von Wirklichkeit der Roman transportiert. Auf dieser Basis können dann Überlegungen angestellt werden darüber, mit welcher Intention der Autor die von ihm einbezogenen Wirklichkeitsausschnitte ausgewählt hat. Eine bestimmte Deutung der Wirklichkeit durch den Autor kann auf diese Weise sichtbar

117 *Bramsted*, Aristocracy, S. XV.

118 *Bramsted*, Aristocracy, S. 2.

119 *Bramsted*, Aristocracy, S. 3/4.

120 *Bramsted*, Aristocracy, S. 4.

gemacht werden. Es geht also, kurz gesagt, nicht um die "Richtigkeit" oder "Fehlerhaftigkeit" der Darstellung Lewalds, sondern um eine genaue Erkenntnis der Art des Zeitbildes, das sie mit ihrem Roman liefert.

Im Unterschied zu Bramsteds Untersuchung befasse ich mich lediglich mit einem Roman - Fanny Lewalds "Jenny" – und mit einer sozialen Gruppe – den Juden – und will herausarbeiten, welche Art von Realität die Autorin gestaltet, welche Ausschnitte ihrer historischen Gegenwart sie aufgenommen hat, auf welche Weise ihre eigenen Wünsche und Utopien in ihre Realitätsgestaltung mit einfließen. Ich bin davon ausgegangen, daß eine Konfrontierung der Fiktion mit den historischen Fakten nicht nur eine genaue Verortung des Romans im historischen Gefüge (bezüglich des Ausschnittes, der thematisiert wird: der Geschichte der Juden) ermöglicht, sondern daß durch diese Vorgehensweise Aussagen im Roman, die auf den ersten (nicht historisch fundierten) Blick hin marginal erscheinen, erst mit Hilfe der "historischen Brille" in ihrer ganzen Relevanz erkennbar werden.

Konkret sind es folgende Fragestellungen, die meiner Analyse zugrundeliegen:

Welche Art von jüdischem Leben/Sein wird im Roman dargestellt? Welche Haltungen, Denkweisen und Verhaltensweisen läßt sie in ihren jüdischen Figuren lebendig werden? Auf welche Weise läßt die Autorin die realen Gegebenheiten ihrer Zeit einfließen? Welche Ausschnitte wählt sie aus? Welche Utopien und Wunschvorstellungen der Autorin werden in ihrem Roman manifest?

Bezogen auf jeweils spezielle Bereiche, die mir für den Aspekt "jüdisches Leben" aussagekräftig erschienen, werden diese Fragen bearbeitet, und zwar jeweils auf der Basis des Romans und mit Hilfe entsprechender historischer Fachliteratur.

Zur Einführung in die Problematik stelle ich in einem ausführlichen historischen Kapitel die Situation der Juden in Preußen und speziell in Königsberg, dem Ort der Romanhandlung, dar. Dabei beschränke ich mich nicht auf einen Situationsbericht über die Zeit der Romanhandlung (1832-1840), sondern beziehe das ausklingende 18. Jahrhundert mit ein. Daß dies für das Verständnis des Romans von Wichtigkeit ist, wird im Verlauf der Analyse immer wieder deutlich werden. Der Schwerpunkt dieses historischen Abrisses liegt – entsprechend dem thematischen Schwerpunkt des Romans – auf der rechtlichen, politischen und sozialen Entwicklung, die das Leben der Juden in der christlichen Mehrheitsgesellschaft während dieser Zeit nahm.

Auf dem Hintergrund dieser Ausführungen untersuche ich dann das Verhalten der christlichen Romanfiguren den Juden gegenüber, so wie es im Roman dargestellt wird. Da Lewald christliche Personen aus unterschiedlichen Lebenskreisen ausgewählt hat – es handelt sich um die Mitglieder einer bürgerlichen Kaufmannsfamilie, einen protestantischen Pfarramtskandidaten und seine Mutter (eine Pfarrerswitwe), einen Adligen, einen Maler und einen ausländischen Gast, einen Engländer –, wird das Verhalten dieser fiktiven Personen auf dem Hintergrund des historisch überlieferten Verhaltens ihrer jeweiligen sozialen Gruppe untersucht. Diese Zusammenschau von sozialhistorischem Material und auktorialer Figurenkonzeption bildet dann die Grundlage meiner Interpretation der Fiktion Lewalds.

Das Miteinbeziehen des jeweiligen sozialhistorischen Hintergrundes hat zur Folge, das dieses Kapitel in Relation zu den anderen Abschnitten sehr umfangreich ist. Dies erscheint mir

allerdings gerechtfertigt durch Lewalds zentrales Anliegen, das sie mit diesem Roman verfolgte: sich mit "dem Judenhasse der Christen" auseinanderzusetzen.[121]

Der zweite Abschnitt der Arbeit befaßt sich mit der Art und Weise jüdischen Lebens und Denkens in Lewalds Roman. Ich habe hier drei Schwerpunkte ausgewählt, die mir für die Untersuchung dieses Themas aussagekräftig erschienen: die Gestaltung der Figur des Eduard Meier, die Verarbeitung der Problematik von Glauben und Denken und die Gestaltung von Struktur und Leben der Familie Meier.

Die Figur des Eduard wird unter drei Aspekten beleuchtet: als Verkörperung des modernen Juden, als Kämpfer des Vormärz und als Mann in seinem Verhältnis zu Frauen.

Im Kapitel über Fragen des Glaubens und Denkens geht es um eine Einordnung der Haltung der lewaldschen Romanfiguren in das jüdische religiös-geistige Spektrum ihrer Zeit.

Die Untersuchung der Familie schließlich widmet sich der Frage, auf welche Weise sich in dieser Familie jüdische und bürgerliche Züge aufweisen lassen. Unumgänglich erscheint mir dabei – obwohl nicht zwingend zum Thema gehörig – in einem kleinen Exkurs auf die Vater-Tochter-Beziehung einzugehen.

Der dritte Hauptteil befaßt sich mit Lewalds "Jenny" als Erzählwerk. Hier wird der Roman als Produkt seiner Entstehungszeit analysiert, und es werden Lewalds erzählerische Techniken untersucht. Ein besonderes Kapitel befaßt sich mit der Hauptfigur Jenny als "Schöner Jüdin".

Als Grundlage meiner Untersuchung habe ich die zweibändige erste Ausgabe der "Jenny" von 1843 gewählt. Dies schien mir geboten, da nur diese Ausgabe als originärer "Zeitspiegel" gelten kann. Lewald hat in der Neuauflage von 1872 (im Rahmen einer Ausgabe Gesammelter Werke) zwar keine inhaltlichen, wohl aber signifikante sprachliche und stilistische Veränderungen vorgenommen, die, wie Marieluise Steinhauer richtig bemerkt, offensichtlich das Ziel haben, "den gesteigerten Ausdruck inhaltlich zu mildern , also die Emphase mancher Stelle zu dämpfen" und "den Ausdruck knapper und schlichter zu gestalten".[122] Die zweite Ausgabe wirkt dadurch zwar sachlicher und die Tendenz zu sprachlichen Übersteigerungen ist deutlich reduziert; durch diese Glättungen ist aber viel von der Lebendigkeit und ursprünglich vorhandenen Emotionalität verlorengegangen.

---

121 *Lewald*, Fanny: Meine Lebensgeschichte, Bd. 3: Befreiung und Wanderleben (Hrsg.: Ulrike Helmer), Frankfurt a. M. 1989, S. 35.

122 *Steinhauer*, Marieluise: Fanny Lewald, die deutsche George Sand. Ein Kapitel aus der Geschichte des Frauenromans im 19. Jahrhundert, Diss. Berlin 1937, S. 116 und 117.

1.5. Über Fanny Lewald[123]

Da das Leben und Schreiben Fanny Lewalds in der Literaturgeschichte bisher nur wenig berücksichtigt wurde, werde ich hier ausführlicher als im Rahmen einer solchen Arbeit sonst üblich darüber berichten.

1.5.1. Leben und Werk

Am 24. März 1811 wurde Fanny Lewald (damals Fanny Marcus – den Namen Lewald nahm die Familie erst 1831 an) in Königsberg geboren. Die Familie gehörte zu den angesehenen jüdischen Familien der Stadt; trotz aller Benachteiligungen und Schwierigkeiten, denen man als Jude ausgesetzt war, hatte sie es zu Wohlstand gebracht. Der Vater, einer seit Generationen in Königsberg ansässigen assimilierten Familie entstammend, war in verschiedenen Bereichen des Handels und des Bankgewerbes tätig – ein gebildeter, assimilierter Jude, der allem Religiösen fernstand (und wohl lediglich aus Gründen geschäftlicher Kontakte Jude blieb). Die Mutter kam aus einer traditionell jüdisch lebenden wohlhabenden Kaufmannsfamilie, in der den Mädchen nur eine geringe Bildung zuteil geworden war. Aufgrund der Schwierigkeiten jüdischen Lebens war sie einer Konversion zum Christentum gegenüber positiv eingestellt.

Fanny war das erstgeborene Kind ihrer Eltern und offensichtlich der Liebling des Vaters. Die zärtliche und bewundernde Liebe für den Vater durchzieht Lewalds ganze "Lebensgeschichte". Er war die dominierende Gestalt in ihrer Erziehung, prägend für ihre ganze Persönlichkeitsentwicklung. Sie schildert ihn als streng und unnachgiebig, absoluten Gehorsam fordernd, aber auch als liebevoll und zärtlich. "Es war die Weise freundlichen Ernstes, in welcher der Vater immer mit uns verkehrte, wenn er nicht mit uns spielte, aber der Ton seiner Stimme, der Blick seines Auges und seine Miene waren dabei so gütig, so voll Leben und Seele, daß wir wie im Sonnenscheine lebten. Lob, wirkliches Lob erhielten wir sehr selten von ihm."[124] Er kümmerte sich selbst um die Erziehung der Kinder, spielte mit ihnen, hielt sie zum Beobachten und Fragen an, wählte ihre Lektüre aus. Fannys Interesse an der Umwelt und später an politischen Ereignissen und Zusammenhängen hat sicherlich mit den entsprechenden Interessen des Vaters zu tun. Dieser, obgleich von seiner ganzen Bildung her im Deutschen verwurzelt, sah dennoch die Vorteile, die der französische Staat den Juden bot, und für die Person Napoleons hatte er durchaus Sympathien.[125] Die liberale Bewegung in Frank-

---

[123] Ich habe als Grundlage dieser zusammenfassenden biographischen Notizen die Dissertation Brigitta van *Rheinbergs* "Fanny Lewald – Geschichte einer Emanzipation" (Tübingen 1987) benutzt. Besondere Verweise auf dieses Werk in Form von Fußnoten habe ich nur dann angebracht, wenn ich daraus zitiert habe. Die Angaben zu den Werken Lewalds entnahm ich der Bibliographie in Rheinbergs Arbeit. Weitere Quellen waren: *Lewald*, Fanny: Meine Lebensgeschichte (Hrsg.: Ulrike Helmer), Frankfurt a. M. 1988-1989, Bd. 1: Im Vaterhause, Bd. 2: Leidensjahre, Bd. 3: Befreiung und Wanderleben; *Lewald*, Fanny: Gefühltes und Gedachtes (1838-1888) (Hrsg.: Ludwig Geiger), Dresden und Leipzig 1900; *Steinhauer*, Marieluise: Fanny Lewald, die deutsche George Sand, Diss. Berlin 1937. Daß außerdem die Kenntnisse aus der oben ausführlich dargestellten Sekundärliteratur über Fanny Lewald mit eingeflossen sind, ist selbstverständlich.

[124] *Lewald*, Lebensgeschichte, Bd. 1, S. 90.

[125] *Lewald*, Lebensgeschichte, Bd. 1, S. 23.

reich verfolgte er mit Interesse, die Julirevolution von 1830 begrüßte er "mit (...) leuchtenden Augen"[126] – er erhoffte sich wohl einen stärkeren politischen Einfluß des Bürgertums durch Veränderungen.

Da der Vater großen Wert auf Bildung legte, wurde auch Fanny – wie ihre Brüder – in eine (christliche) Schule geschickt und in ihrem Lerneifer sehr von ihm gefördert.

Als Jüdin geboren zu sein und als Mädchen – schon während ihrer Schulzeit erfuhr Fanny, daß diese beiden Tatsachen ihr Leben einschränkend beeinflußten: Die judenfeindlichen Ausschreitungen von 1819 und die Sorge ihrer Familie deswegen erlebte sie schon bewußt mit; und daß sie, obwohl am christlichen Religionsunterricht teilnehmend, als nicht zugehörig betrachtet und von den Schulfreundinnen nicht nach Hause eingeladen wurde, war ihr eine schmerzhafte Erfahrung. Und obwohl sie eine überdurchschnittlich begabte und gute Schülerin war, mußte sie ihre Schullaufbahn mit noch nicht ganz vierzehn Jahren abbrechen – einem Mädchen stand eine weitergehende Schulbildung nicht zu.

Fanny hatte nun nach einem vom Vater aufgesetzten strikten Tagesplan ein häusliches Leben zu führen: Handarbeiten, Klavierübungen, Nacharbeiten alter Lehrbücher in Französisch, Geschichte, Deutsch, Geographie etc., Schreibübungen – Beschäftigungstherapie würden wir das heute nennen. Fanny empfand die Nutzlosigkeit dieses Tuns und beneidete die Brüder, die zum Gymnasium gehen durften. Erst als sie während monatelanger Bettlägerigkeit der Mutter selbständig den Haushalt führen durfte, fühlte sie sich nützlich und erwachsen.

Doch diese Phase verantwortungsvoller Eigentätigkeit war vorübergehend, danach war sie wieder zum eintönigen Leben einer "höheren Tochter" gezwungen, die geistige Anregung nur durch Lektüre, durch den Freund Eduard Simson[127] und durch gesellschaftliche Kontakte mit der Familie Oppenheim und mit der Familie des Konsistorialrats und Professors Ludwig Kähler erhielt. Durch die letztere lernte sie den Kandidaten der Theologie Leopold Bock kennen, einen ernsten jungen Mann, Burschenschaftler und Anhänger einer nationalen deutschen Einheit. Er wurde Fannys erste Liebe, durfte auch im lewaldschen Hause verkehren und gewann großen Einfluß auf sie, nicht zuletzt auch auf politischem Gebiet. Aus der gewünschten Heirat wurde jedoch nichts – ohne seiner Tochter die Gründe dafür zu nennen, unterband der Vater die Beziehung der beiden. Man vermutet, er habe möglicherweise von einer Krankheit Leopolds erfahren (der junge Mann starb kurze Zeit später) oder von einer ablehnenden Haltung seitens der Familie Bock gegenüber einer Eheschließung mit einer Jüdin. Fanny erfuhr die Gründe nie.

Die Revolution von 1830 war für Fanny "das erste große Ereignis, das ich mit deutlichem Bewußtsein, und mit meinem Verständnis darauf vorbereitet, erlebte. (...) Da mir nun ohnehin die französische Sprache lieb und geläufig, die französische Literatur teilweise bekannt war, so bildete sich in mir in jener Zeit durch die Teilnahme an der Julirevolution die Teilnahme an den öffentlichen Dingen überhaupt aus, die mich seitdem nicht mehr verlassen hat."[128] Mit

---

[126] *Lewald*, Lebensgeschichte, Bd. 1, S. 220.

[127] 1810-1899; Jurist, Politiker; 1848 Präsident der Nationalversammlung; seine Familie lebte zeitweise im lewaldschen Haus; siehe: *Lewald*, Lebensgeschichte, Bd. 1, S. 172.

[128] Lewald, Lebensgeschichte, Bd. 1, S. 221.

großer Begeisterung las sie die Schriften Bömes und Heines, fasziniert von deren Geist und Sprache.[129]

1831 erlaubte ihr der Vater, was er ihr drei Jahre früher noch verweigert hatte: sie durfte sich taufen lassen. Diesen Akt hatten die beiden (jüngeren) Brüder schon 1828 vollzogen, vom Vater so bestimmt. Fanny hatte diesen Wunsch schon lange, gefördert durch ihre christliche Schulerziehung und ihre Freundin. Obwohl ihr nach Beendigung des vorbereitenden Unterrichts klar wurde, daß sie die dem Christentum zugrundeliegenden Dogmen nie würde glauben können, verfaßte sie das geforderte Glaubensbekenntnis – mit schlechtem Gewissen: "Es war ein trauriges Muster von schwungvollem Jesuitismus. (...) Für mich (...), die schon damals Herrschaft über ihre Gedanken und deren Ausdruck besaß, war es ein reines Produkt der Berechnung und als solches mir in späteren Jahren so unheimlich und widerwärtig, daß ich es gelegentlich verbrannte, um dieses Aktenstück gegen meine Wahrhaftigkeit nicht immer wieder zu Gesichte zu bekommen. (...) Ich war mir bewußt, einen Entschluß, an den ich mit gutem Glauben, mit Liebe und Zuversicht herangetreten war, mit einer mir sonst fremden Heuchelei ausgeführt zu haben, weil mir der Mut gebrach, einen Irrtum einzugestehen und mich mit denen, welche ich am meisten liebte, in offenen Widerspruch zu setzen."[130] Margarita Pazi interpretiert die Bedeutung dieses Erlebnisses richtig: "Der nachwirkende Einfluß dieser traumatischen Erfahrung prägte ihr Wesen und Werk; aus dem Schuldgefühl, das als richtig Erkannte nicht getan zu haben, entwickelte sich die Grundlage ihrer latenten, an Mißtrauen grenzenden Abneigung gegen alle religiösen Dogmen und religiösen Eifer, aber auch ihr Drang nach geistiger Freiheit, aus der ihr fast zwanghaftes Verpflichtungsgefühl entstammt, die erworbene Überzeugung an die Öffentlichkeit weiterzugeben."[131]

1832 hatte die Zeit der Königsberger Tristesse ein vorläufiges Ende: der Vater nahm Fanny mit auf eine große Geschäftsreise. Berlin mit seinen Museen, Leipzig und Weimar, Frankfurt (wo der Vater sie zu den Geburtshäusern Goethes und Bömes führte) und Heidelberg waren die Stationen, bevor man in Baden-Baden mit dem dort weilenden jüngsten Bruder des Vaters längere Zeit blieb. Diese Reise vertiefte die Anteilnahme am politischen Geschehen und an den Zuständen in Deutschland; reisend erfuhr Fanny Lewald die Zersplitterung des Landes. Während des Aufenthaltes in Baden-Baden besuchte der Vater gemeinsam mit Börne das Hambacher Fest – Fanny erfuhr also aus erster Hand davon.

Nach der Rückkehr des Vaters nach Königsberg blieb Fanny zunächst mit dem Onkel und dessen Familie in Süddeutschland und fuhr dann mit den Verwandten in deren Heimat Breslau zurück. Dort verlebte sie eine Zeit der Freiheit und der vielfältigsten Anregungen. Sie genoß das Leben in einem wesentlich großzügigeren Haushalt, durfte die nicht nur mit Büchern, sondern auch mit aktuellen Zeitschriften wohlausgestattete Bibliothek des Onkels nutzen und an Diskussionen über Politik und Literatur in dessen Haus teilnehmen. Vor allem die Literatur der Jungdeutschen beeindruckte sie tief. Ihre spätere Entscheidung für eine Literatur, die Stellung zu Zeitproblemen bezog, wird hier entscheidende Anregungen erhalten haben. Bio-

---

129 *Lewald*, Lebensgeschichte, Bd. 1, S. 224/225.

130 *Lewald*, Lebensgeschichte, Bd. 1, S. 216, S. 217.

131 *Pazi*, Margarita: Fanny Lewald-Stahr – Die sanfte Emanzipation der Frau, in: Von einer Welt in die andere. Jüdinnen im 19. und 20. Jahrhundert (Hrsg.: Jutta Dick und Barbara Hahn), Wien 1993, S. 109-125, S. 112.

graphisch vielleicht noch bedeutsamer für sie war die Erfahrung, hier im Hause der Verwandten als Individuum mit eigenen Wünschen und Vorstellungen ernst genommen zu werden, vor allem von der Tante Minna Simon, der jüngsten Schwester des Vaters, und deren Sohn Heinrich, einem angehenden Juristen, sechs Jahre älter als Fanny, für den sie eine große Zuneigung entwickelte.

Im Frühjahr 1833 holte sie der Vater jedoch wieder in ihr Königsberger Leben zurück, das ihr nach der anregenden und sehr glücklichen Zeit in Breslau einengend und trostlos erschien. Rheinberg faßt diese Zeit zutreffend zusammen: "Der Zeitraum zwischen 1833 und 1839 wurde für sie durch nichts Außergewöhnliches mehr unterbrochen und zog sich freudlos dahin. Handarbeiten, Korrespondenz mit Breslau, Lektüre und Gesellschaft bildeten ihren einzigen Lebensinhalt. Nach und nach zog sie sich in sich selbst zurück und ließ die Außenwelt nicht mehr an ihrem Gefühlsleben teilnehmen."[132]

Zwei schmerzliche Ereignisse aus dieser Zeit blieben ihr besonders in Erinnerung: der Versuch des Vaters, sie mit einem ihr unbekannten und unangenehmen Mann zu verheiraten (1834; Fanny lehnte dies ab – was ihr nicht leicht fiel, da sie ja damit dem abgöttisch geliebten und als absolute Instanz geltenden Vater widersprechen mußte) und die briefliche Klärung ihres Verhältnisses zu Heinrich Simon, dem sie über die Jahre hinweg ihre Liebe bewahrt hatte und der ihr 1839 klarmachte, daß er für sie freundschaftliche Gefühle empfinde, seine Liebe aber einer anderen Frau gehöre.

Krankheit, Gefühle der Trostlosigkeit und des Altseins – diese Misere endete erst, als sie ermutigt wurde, ihr Schreibtalent zu nutzen und weiterzuentwickeln. Es war ein Vetter des Vaters, August Lewald, der die Zeitschrift "Europa" herausgab und dem Fanny häufig brieflich über die Ereignisse in Königsberg berichtet hatte, der den Vater auf die Begabung der Tochter hinwies und sie zum Schreiben ermutigte.

Bezeichnenderweise ist es eine journalistische Arbeit, die den Beginn von Fanny Lewalds schriftstellerischer Laufbahn markiert: ein Bericht über die Huldigungsfeierlichkeiten für Friedrich Wilhelm IV. in Königsberg (1840).[133] Es folgten zwei kleine Erzählungen, ebenfalls in der "Europa" abgedruckt,[134] und: es gab das erste Honorar. Das Leben als selbständige Schriftstellerin begann – schweren Herzens akzeptiert, aber doch auch mit Interesse verfolgt vom Vater.

Die ersten Romane entstanden, deutlich inspiriert von jungdeutsch-liberalem Denken. Der erste Roman "Clementine" (Leipzig 1843) thematisiert die Probleme der Konvenienzehe. Rheinberg schreibt darüber: "Der erste Roman hatte, ähnlich wie das gesamte Frühwerk, (...) eine Art Katharsisfunktion. Sie selbst bezeichnete später ihre frühen Romane als die 'pathologischen', weil sie sich 'in ihnen ab- und aufzuklären trachtete'. (...) Die 'Clementine' war in vieler Hinsicht auch das Dokument eines sich vollziehenden Emanzipationsprozesses, innerhalb dessen sie versuchte, sich von den Meinungen des Vaters zu lösen und sich einen eige-

132 *Rheinberg*, Fanny Lewald..., S. 89.

133 Briefe aus Königsberg (anonym), in: *Europa*. Chronik der gebildeten Welt (hrsg. von August Lewald) Jg. 1840, Bd. 4, S. 193-205.

134 Modernes Märchen (anonym), ebd., Jg. 1841,Bd. 2, S. 193-201; Der Stellvertreter (anonym), ebd., Jg. 1842, Bd. 3, S. 417-440.

nen Standpunkt aufzubauen."[135] In "Jenny" (Leipzig 1843) widmete sie sich den Schwierigkeiten jüdischen Lebens. Hier konnte sie ihre eigenen Erfahrungen verarbeiten – im Gegensatz zum ersten Roman, der ihre Gedankenwelt, nicht aber ihre Erfahrungen zur Grundlage hatte. Beide Romane erschienen auf Wunsch des Vaters anonym.

Noch vor Beendigung der "Jenny" war die Mutter gestorben, ein harter Schicksalsschlag vor allem für den Vater, der allerdings durch diesen Verlust milder wurde und an Strenge verlor. Noch ein Jahr blieb Fanny im elterlichen Haus. Da sie ständig mit gesundheitlichen Problemen kämpfte, riet ihr der Bruder Moritz - Arzt von Beruf – dringend zu einem Ortswechsel. Der Vater stimmte zu; und gegründet auf die ersten eigenen Verdienste richtete sich Fanny im Sommer 1843 die erste eigene Existenz in Berlin ein, wenn auch zunächst bei Verwandten.

Auf Anraten von Freunden gab sie bald – mit Zustimmung des Vaters – ihre Anonymität als Romanschriftstellerin auf, wodurch sich neue gesellschaftliche Kontakte erschlossen. Während der Arbeit an ihrem dritten Roman ("Eine Lebensfrage") bekam sie einen Auftrag für einen Beitrag für den "Berliner Kalender für 1845" – dies wurde die Novelle "Der dritte Stand", nach anfänglichen Einwendungen von der Zensur nur deshalb ohne Veränderung freigegeben, weil der Text ja "nur" von einer Frau stamme.

Im Herbst 1844 kehrte Fanny Lewald für einige Monate (bis Februar 1845) nach Königsberg zurück. Da sie sich jedoch nach wie vor in der Gegenwart des Vaters befangen fühlte ("Während ich keine Menschenfurcht hegte, wo es galt, meine Überzeugungen durch die Presse kundzugeben, fühlte ich mich vor dem Vater stets wie ein Kind befangen, denn sein Mißfallen oder sein Beifall waren noch immer dasjenige, was ich am meisten fürchtete und ersehnte.",[136] schien ihr eine endgültige Trennung notwendig. Der Vater gab seine Einwilligung – nicht nur zu einer eigenen Wohnung in Berlin, sondern auch zu einer längeren Reise.

1845 wurde der dritte Roman, "Eine Lebensfrage", veröffentlicht, mit dem die Autorin in die damals aktuelle Diskussion um ein neues Ehescheidungsgesetz eingriff. Lewald nahm Partei für ein Ehescheidungsrecht, das den Bedürfnissen der Ehepartner Rechnung trug und nicht primär dem Interesse des Staates nach einem unbedingten Schutz der Ehe diente. Zugleich dokumentierte Lewald hier – in der Figur des Schriftstellers Alfred von Reichenbach – ihre Auffassung von den Aufgaben des Schriftstellers.

1845 und 1846 wurden zu besonders wichtigen Jahren für die nun anerkannte Schriftstellerin: sie reiste nach Italien und blieb dort für mehrere Monate, und dort – in Rom – begegnete sie Adolf Stahr, ihrem späteren Ehemann. Die vielfältigen Eindrücke künstlerischer, landschaftlicher und menschlicher Art, die sie mit offenen Sinnen aufnahm und genoß und die ihr den Italienaufenthalt kostbar und glücklich machten, können in dieser kurzen Zusammenfassung ihres Lebens nicht beschrieben, sollen lediglich konstatiert werden. Sie selber hat davon in ihrem "Italienischen Bilderbuch" (Berlin 1847) Zeugnis abgelegt. Von der privaten Bedeutung dieser Monate hat sie zwanzig Jahre später erst in ihrem "Römischen Tagebuch"[137]

---

[135] *Rheinberg*, Fanny Lewald..., S. 99. Das Lewald-Zitat entnahm Rheinberg dem Tagebuch "Gefühltes und Gedachtes", S. 153, 31.7.1871.

[136] *Lewald*, Meine Lebensgeschichte, Bd. 3: Befreiung und Wanderleben, S. 224.

[137] Veröffentlicht erst nach ihrem Tod (Leipzig 1927; hrsgg. von Heinrich Spiero).

erzählt: hier schildert sie den Beginn ihrer Beziehung zu Adolf Stahr, Kunsthistoriker und Professor, der als Gymnasiallehrer in Oldenburg arbeitete, verheiratet war und aus gesundheitlichen Gründen in Rom weilte, dabei die Zeit für Studien nutzte. Ihn erkannte Fanny Lewald als den ihr Überlegenen an (verfügte er doch über die Bildung, die sie bei sich immer wieder schmerzlich vermißte), von dem sie lernen konnte, der aber zugleich ihrer liebevollen und mütterlichen Fürsorge und Tatkraft bedurfte.

In die letzten Wochen des Italienaufenthaltes fiel ein bitterer Wermutstropfen: sie bekam Nachricht, daß ihr Vater Anfang Mai 1846 gestorben war. Abgesehen von dem tiefen Schmerz, den ihr dieser Verlust bereitete, bedeutete dies den definitiven Zwang, ihren Lebensunterhalt selbst verdienen zu müssen, da das Erbe – aufgeteilt unter die Geschwister – nicht für eine Versorgung ausreichte.

Im Herbst 1846 kehrte Fanny Lewald nach Berlin zurück.

Die folgenden Jahre waren unruhig. Sie unternahm viele Reisen, und sie versuchte, ihre Beziehung zu Adolf Stahr in geordnete bürgerliche Bahnen zu bringen – d. h., seine Scheidung zu erreichen und damit eine Eheschließung zu ermöglichen.

Die Ereignisse von 1848 verfolgte sie mit großer Anteilnahme[138] in Paris (wo sie u. a. mit Heinrich Heine und Georg Herwegh zusammentraf), Berlin und Frankfurt. Ihrer Freude und ihrem Stolz über die prominente Stellung jüdischer Männer dabei hat sie deutlich Ausdruck verliehen. Was aber den Erfolg der Revolution in Deutschland anging, so zeigte sie sich sehr bald skeptisch – ihrem Eindruck nach fehlte in der Bevölkerung der Wille zu einer grundlegenden Veränderung des Staatswesens, wie sie ihn in Frankreich gespürt hatte – es überwog die Obrigkeitshörigkeit. Von der neuen preußischen Regierung erwartete sie keine positiven Veränderungen zu einer liberalen Politik hin.[139]

Im Mai 1850 folgte ein mehrmonatiger Aufenthalt in England und Schottland;[140] im September desselben Jahres fuhr sie nach Paris; nach kurzem Aufenthalt in Berlin unternahm sie Reisen nach Weimar (April 1851) und Jena (Sept. bis Dez. 1851).

Der Kampf um eine Ehescheidung Stahrs wurde hauptsächlich von Fanny Lewald ausgefochten – *sie* entwarf Projekte für Arbeitsmöglichkeiten Stahrs, *sie* regelte formale Probleme der Scheidung, *sie* plante die gemeinsame Zukunft.

Das unruhige Leben spiegelt sich in gewisser Weise auch in ihrer literarischen Produktion wider. Sie probierte verschiedene Möglichkeiten aus: "Nacheinander versuchte sie sich im Genre der Satire ('Diogena', 1847), des historischen Romans ('Prinz Louis Ferdinand', 1849) und des Briefromans ('Liebesbriefe eines Gefangenen', 1850). Erst Anfang der fünfziger Jahre

---

138 Erinnerungen aus dem Jahre 1848, 2 Bde., Braunschweig 1850; neu: Lewald, Fanny: Erinnerungen aus dem Jahre 1848 (In Auswahl herausgegeben von Dietrich Schaefer), Frankfurt a. M. 1969.

139 Interessant dazu: *Lewald*, Erinnerungen aus dem Jahre 1848 (In Auswahl herausgegeben von Dietrich Schaefer); Frankfurt a. M. 1969, S. 74-89; Briefe von Lewald an Johann Jacoby vom 20.1.1849 und vom 16.6.1849, in: *Johann Jacoby – Briefwechsel* (Hrsg.: Edmund Silberner), Hannover 1974 (Veröffentlichungen des Instituts für Sozialgeschichte Braunschweig), S. 549-551 und S. 583-585.

140 1851 erschien "England und Schottland. Reisetagebuch", 2 Bde., Braunschweig.

gelangte sie mit dem Roman 'Wandlungen'(1853) zu der für sie charakteristischen Ausdrucksform des realistischen bürgerlichen Romans."[141]

Erst 1852 wurde ihr Leben ruhiger. Sie mietete eine Wohnung in Berlin und konnte mit Stahr, der inzwischen auch nach Berlin übergesiedelt war, ständig zusammensein. Am 6. Februar 1855 endlich konnten Fanny Lewald und Adolf Stahr heiraten.

Die zwanzig ganz offensichtlich glücklichen Ehejahre mit Adolf Stahr sind erfüllt durch schriftstellerische Arbeit, Sorge um den Haushalt, den Ehemann und die zwei im Hause lebenden Stiefsöhne und ein reiches gesellschaftliches Leben – der Lewald-Stahrsche Salon war eine Institution in Berlin, wenn auch die selbstbewußte und dominante Attitüde Fanny Lewalds nicht ohne Kritik blieb. Sie genoß offensichtlich (und verständlicherweise) ihren endlich gesicherten bürgerlichen Status als Ehefrau und als erfolgreiche Schriftstellerin; ihre Arbeit als Organisatorin des familiären Lebens auch in wirtschaftlicher und finanzieller Hinsicht war ihr nach ihren eigenen Aussagen eine wichtige und gern übernommene Aufgabe. Ihre Herkunft aus einem kaufmännischen Haus kam ihr hier spürbar zustatten.

Das Ehepaar reiste viel; neben Kuraufenthalten und Besuchen bei Freunden und Verwandten unternahmen Lewald und Stahr vom September 1866 bis Mai 1967 eine neuerliche Romreise (die allerdings von Krankheit überschattet war); ein mehrmonatiger Aufenthalt in der Schweiz folgte.

Lewalds literarische Arbeiten waren vielfältig und zahlreich. "Sie schrieb während dieser Zeit fünfzehn, teilweise mehrbändige Romane, über zwanzig kleinere Erzählungen, ihre sechsbändige 'Lebensgeschichte' (1860/61), literarische Portraits berühmter Zeitgenossen (unter anderem von Johanna Kinkel, Wilhelmine Schröder-Devrient, Varnhagen von Ense und Heinrich Heine) und verfaßte, gemeinsam mit Stahr, die Reisebeschreibungen 'Ein Winter in Rom'(1869) und 'Sommer und Winter am Genfer See'(1869). Daneben veröffentlichte sie etliche Artikel, die zumeist in Zeitungen wie dem Morgenblatt für gebildete Stände, der Deutschen Rundschau, Westermanns Monatsheften, der Kölnischen Zeitung, der Gartenlaube, der Freya, der Nationalzeitung oder in Steffens Volkskalender erschienen."[142] Schicksale von Frauen verschiedener sozialer Schichten und Konflikte zwischen den Ständen sind die zentralen Themen ihrer Romane; auch ihre Zeitschriftenartikel befassen sich mit Frauenproblemen und anderen sozialen Themen.[143] 1871-74 werden Gesammelte Werke in zwölf Bänden herausgegeben, in denen neben ihren ersten Romanen "Clementine", "Jenny", "Auf rother Erde" und "Eine Lebensfrage" ihre Lebenserinnerungen aufgenommen werden sowie "Das

---

141 *Rheinberg*, Fanny Lewald, S. 126.

142 *Rheinberg*, Fanny Lewald, S. 143; Einige der Romane seien hier genannt (als Erscheinungsdatum nenne ich das Jahr, in dem der Roman in Buchform erschien - viele wurden in Zeitschriften vorabgedruckt): Die Kammerjungfer (2 Bde., Braunschweig 1856); Die Reisegefährten (2 Bde., Berlin 1858); Das Mädchen von Hela (2 Bde., Berlin 1860); Von Geschlecht zu Geschlecht (8 Bde., Berlin 1864-1866); Nella (Berlin 1870); Die Erlöserin (3 Bde., Berlin 1873), Benedikt (2 Bde., Berlin 1874); Benvenuto. Aus der Künstlerwelt (2 Bde., Berlin 1876); Helmar (Berlin 1880); Stella (3 Bde., Berlin 1883); Die Familie Darner (3 Bde., Berlin 1887) Ich entnahm diese bibliographischen Angaben der Lewald-Bibliographie in Rheinbergs Biographie, S. 279-280.

143 Ausführlich dazu *Rheinberg*, Fanny Lewald, S. 143-145.

Mädchen von Hela" und ihr großer Roman vom Niedergang des Adels und vom Aufstieg des Bürgertums, "Von Geschlecht zu Geschlecht". Weitere Romane folgten.

Daneben führte Lewald eine umfangreiche Korrespondenz, von der ihr Briefwechsel mit Carl Alexander von Sachsen-Weimar nach ihrem Tod auch in Buchform erschien.[144]

Ihre politische Einstellung wandelte sich in diesen Jahren. Sie folgte dem Freund Johann Jacoby nicht in seinen zunehmend radikaldemokratischen Auffassungen. Sie hoffte nun auf eine deutsche Einheit, wenn nötig "von oben" herbeigeführt, und versprach sich davon Fortschritt und Freiheit. Der 1870er Krieg gegen Frankreich brachte sie endgültig auf die Seite der Politik Bismarcks – kein Einzelfall im vormals liberalen Bürgertum.[145] Lewalds feindliche Haltung gegenüber allem Französischen in dieser Zeit, die sie auch publizistisch kundtat,[146] wirkt befremdlich in Kenntnis ihrer sonst so nüchternen Haltung.[147]

Als die gestaltende Kraft in Staat und Gesellschaft galt Fanny Lewald das Bürgertum. Die Integration des "vierten Standes" hielt sie für möglich durch Hebung des Wohlstandes, womit eine unbedingt notwendige Hebung des Bildungsinteresses dann automatisch einhergehen würde.

1876 starb Adolf Stahr. In ihrem Tagebuch "Gefühltes und Gedachtes" kann man nachlesen, wie schwer es ihr fiel, nach diesem Verlust ihr aktives Leben weiterzuführen. Das Alter empfand sie als einen schwer zu ertragenden Prozeß, der durch Entfremdung von der Gegenwart und Vereinsamung gekennzeichnet sei. In der Entwicklung der Zeitläufe empfand sie einen Mangel an Idealismus, einen überwiegenden Hang zum Schnellebigen und Materiellen.

Trotz alledem publizierte sie weiter. Ihr letzter, dreibändiger Roman "Die Familie Darner" erschien 1887. Darin geht es zwar auch um die Tüchtigkeit des Bürgertums; aber hervorgehoben werden hier die Kraft und die Stärke des Einzelnen (verkörpert in dem aus der Leibeigenschaft zu bürgerlicher Selbständigkeit, zu Macht und Ansehen emporgestiegenen Lorenz Darner), die als Movens im gesellschaftlichen Getriebe wirken.

Am 5.August starb Fanny Lewald während einer Reise in Dresden. Sie wurde in Wiesbaden neben Adolf Stahr beigesetzt.

1.5.2. Fanny Lewald und das Judentum

Lewalds erste Erfahrungen mit ihrer Zugehörigkeit zum Judentum waren widersprüchlich. In ihrer Familie spielte die jüdische Religion keine Rolle; es war normal, daß die Kinder am christlichen Religionsunterricht teilnahmen. Daß sie Jüdin war, erfuhr die kleine Fanny von

---

144 Großherzog Carl Alexander und Fanny Lewald-Stahr in ihren Briefen 1848-1889 (Eingeleitet und herausgegeben von Rudolf Göhler), 2 Bde., Berlin 1932.

145 *Rheinberg*, Fanny Lewald, S. 164-166.

146 *Rheinberg*, Fanny Lewald, S. 167-168.

147 Ich sehe auch ihre Überarbeitung der "Jenny" für die Herausgabe ihrer Gesammelten Werke, die in diese Zeit fällt, in Zusammenhang mit dieser antifranzösisch-deutschnationalen Haltung: sie hat nicht nur alle in der ersten Ausgabe verwendeten französischen Redewendungen eliminiert, sondern darüber hinaus Fremdwörter nach Möglichkeit durch deutsche Begriffe ersetzt. Siehe dazu die Neuauflage von "Jenny" (Hrsg.: Ulrike Helmer), Frankfurt a. M. 1988, die "auf der kompletten Wiedergabe der von der Verfasserin überarbeiteten zweiten Auflage (beruht)" (Einleitung, S. 26).

jüdischen Nachbarn, bei denen sie auch jüdische Traditionen kennenlernte. Auf die Nachfrage der kleinen Fanny nach ihrem Jüdischsein tat der Vater dies als unbedeutend für sie ab. Andererseits erfuhr sie Schmähungen und Ausgrenzungen deswegen.

Wie sie erlebte[148] und auch wohl aus Erzählungen erfuhr, hatte das Jüdischsein Folgen, denen man sich nicht entziehen konnte und die auch in der Familiengeschichte eine große Rolle gespielt hatten.[149] Diese Erfahrungen dürften ein Grund gewesen sein für ihr geschärftes Bewußtsein von der Wichtigkeit politischer und sozialer Fragen.

Lewald lernte in ihrer Jugend verschiedene Formen jüdischer Lebensmöglichkeiten kennen: den streng patriarchalisch organisierten Kaufmannshaushalt der eigenen Familie, in dem Tüchtigkeit, Selbstbeherrschung und Rationalität hohe Wertschätzung genossen und in dem man auf Bildung der Kinder großen Wert legte, in dem man religiös indifferent lebte und ein Übertritt zum Christentum allein vom Vater aus pragmatischen Gründen verworfen, diktiert oder erlaubt wurde; den großbürgerlichen, großzügigen, ebenfalls assimilierten Haushalt der Verwandten in Breslau, in dem das geistige Leben einen hohen Stellenwert einnahm; schließlich die (mehr oder weniger) religiös-traditionelle Lebensweise der Nachbarfamilie und der osteuropäischen Kunden ihres Vaters.

Aus diesen unterschiedlichen Erfahrungen und durch das Erleben ihrer Taufe bzw. der damit verbundenen Reflexionen, Zweifel und Gewissenskonflikte entwickelte sich ihre eigene Haltung zum Judentum. Eine Konversion ohne Überzeugung lehnte sie ab, ebenso eine Verleugnung des eigenen Judentums und die häufig daraus resultierende Überanpassung an christliche Normen und Werte. Die Notwendigkeit, die rechtlichen und sozialen Benachteiligungen der Juden aufzuheben, stand für sie außer Frage. Sie forderte aber auch Anstrengungen seitens der Juden, zu einer positiven Entwicklung beizutragen: In mangelhafter jüdischer Bildung und in einer Klagehaltung, die in Stillehalten und Unterwürfigkeit verharrte oder sich (nach Lewalds Empfinden) stets viel zu laut beschwerte, sah sie den Grund für die Ablehnung des Judentums durch die Mehrheitsgesellschaft.[150] Sie wünschte sich ein selbstbewußtes, gebildetes, stolzes Auftreten der Juden; ihre Sympathien gehörten den jüdischen Liberalen, die gleich ihr in der Emanzipation des Bürgertums die jüdische Emanzipation begründet und in der Einheit Deutschlands größere Möglichkeiten einer freien Entwicklung auch für die Juden sahen.

Eine konkrete Aussage darüber, was sich Fanny Lewald unter einer jüdischen Identität genau vorstellte, ist bei ihr nicht zu finden. Religiös oder national hat sie ein Judentum, wie sie es sich wünschte, ganz gewiß nicht verstanden. Was aber dieser Begriff des Judeseins für sie positiv bedeutete, bleibt unklar.

1.5.3. Fanny Lewald als Schriftstellerin

Fanny Lewalds Werdegang als Schriftstellerin wie auch ihre literarische Produktion müssen in engem Zusammenhang mit ihrer politischen Sensibilisierung gesehen werden. Bedeutsam

148 *Lewald*, Lebensgeschichte, Bd. 1, S. 95-98.

149 *Lewald*, Lebensgeschichte, Bd. 1, S. 5-14.

150 Siehe dazu: *Lewald*, Gefühltes und Gedachtes, 19.3.1881, S. 323-324.

und typisch erscheint es mir, daß ihre ersten literarischen Arbeiten journalistische waren – Arbeiten, die ihre Qualität nicht zuletzt aus Lewalds guter Beobachtungsgabe bezogen, einer Fähigkeit, die auch in ihrem belletristischen Werk (um das es hier in erster Linie geht) spürbar ist.

Die Romane der George Sand faszinierten die junge Fanny Lewald. "Es war etwas Überraschendes, etwas Gewaltiges in der dreist und feurig ausgesprochenen Leidenschaft, in welcher (...) George Sand uns die Frauengestalten hinstellte".[151] Goethes Balladen und Dramen las sie schon sehr früh,[152] und Goethe blieb das verehrte Vorbild ihr Leben lang.

Über ihre Auffassung von den Aufgaben der Literatur in ihrer frühen Zeit habe ich oben ausführlich berichtet. Eine etwas veränderte Auffassung finden wir bei der späteren Fanny Lewald, zuerst in den "Wandlungen" (1853). Hier äußert sich der jüdische Arzt Dr. Bernhard – eine dem Freund Johann Jacoby[153] nachgestaltete Figur und zweifelsohne ein "Sprachrohr" lewaldscher Gedanken – über die moderne Literatur im Vergleich zu den Romanen Goethes: "Die Darstellungsweise der Goethe'schen Romane ist ganz und gar aristokratisch, und sie wird unmöglich, sobald man sich von den Leiden und Freuden des Wohlhabenden, des bevorzugten Menschen, zur Bildungsgeschichte der Menschen im Allgemeinen wendet, wie sie sich in den verschiedenen Persönlichkeiten der Stände darstellt, welche noch andere als Seelenkämpfe zu bestehen haben."[154] "Sobald der Roman sich aus dem Bereich des befriedigten Bedürfnisses in den Bereich des zu befriedigenden wendet, wird der Roman des schönen Scheins, die typische Behandlung desselben, zu einer Unmöglichkeit, der Roman der harten Wirklichkeit und der scharfen Individualisirung zur Nothwendigkeit."[155]

In ihrem Tagebuch äußert sich Lewald dazu noch ausführlicher: "Seit aber der 'Roman des allgemeinen Lebens' unsere Aufgabe geworden, wird es ewig unmöglich sein, die Harmonie des gleichmäßigen Stiles im Roman völlig wieder herzustellen, die Goethe besaß. Die bittere Wirklichkeit hat etwas Untergeordnetes, die Sprechweise einer Bürgersfrau etwas Unschönes, wenn man sie mit der glatten, durch keine individuelle Unart unterbrochenen Schönheit des Goetheschen Stils vergleicht, und doch kann man diese nicht anwenden, jene unmöglich entbehren – *aber das Maßhalten wird hier das Hauptgesetz der Kunst.* Und wie der gute Porträtmaler nur das wirklich Charakteristische benutzen, eine zufällige Warze oder ein Fleckchen aber *fortlassen muß*, so muß man sich hüten, die *ordinäre Ähnlichkeit des entstellenden Daguerrotypes* zu erstreben."[156]

Zweierlei ist hier bemerkenswert: es ist nicht mehr die Rede davon, daß der Schriftsteller eine bestimmte Tendenz unterstützen soll, sondern es geht um das Problem der adäquaten Darstellung einer veränderten Wirklichkeit. Lewald begann, wie Steinhauer bemerkt, "den Roman als künstlerischen Ausdruck von Lebenswirklichkeit schlechthin für etwas Wichtige-

---

[151] *Lewald*, Lebensgeschichte, Bd. 3, S. 218

[152] *Lewald*, Lebensgeschichte, Bd. 1, S. 106-107.

[153] Über Jacoby siehe in dieser Arbeit das Kapitel: Der Kampf des bürgerlichen Juden um die Emanzipation: Eduard Meier.

[154] *Lewald*, Fanny: Wandlungen, Braunschweig 1853, Band 1, S. 84.

[155] *Lewald*, Wandlungen, Bd. 1, S. 86-87.

[156] *Lewald*, Gefühltes und Gedachtes, 16. Dez. 1851, S. 23; Hervorhebungen der Autorin.

res und Wertvolleres zu halten (...) als das gesinnungstüchtige Literaturwerk mit bestimmten Wirkungsabsichten."[157] 1879 definiert Lewald das Wesen des Romans in ihrem Tagebuch: "*Der Roman ist in seinem eigentlichen Wesen zunächst eine Lebensbeschreibung und nichts anderes*. Er schildert das Leben einer oder mehrerer Personen, wie sie, im Zusammentreffen miteinander, sich aneinander und in ihren gegebenen Verhältnissen entwickeln, während Zeit und Welt auf sie einwirken, und sie, im gegebenen Falle, gestaltend auf ihre Zeit Einfluß gewinnen."[158] Die "Tendenz" der Romane ab 1853 ist die Darstellung des Bürgertums als neue und entscheidende Kraft in der Gesellschaft.

Zugleich zeigt sich eine deutliche Absage an eine naturalistische Darstellung – ein Zug zum Idealisieren ist unverkennbar. Den oben schon zitierten Dr. Bernhard läßt sie im weiteren Verlauf desselben Gespräches sagen: "Faßt der Dichter die Menschen mit jener großen Anschauung auf, mit welcher die Rafael, Tizian, Van Dyk, Murillo ihre Portraits erschufen, so wird das Bild jedes Menschen eine ewige Wahrheit und selbst das scheinbar Unbedeutende, Unschöne bedeutend und erfreulich".[159] Lewald möchte beides: eine realitätsgerechte Darstellung, aber doch auch eine Darstellung, die dem goetheschen Roman noch verpflichtet ist. Diesem m. E. in sich widersprüchlichen Bestreben ist es wohl zuzuschreiben, daß ihren Romanfiguren, obwohl die Schriftstellerin sie in ein ganz realistisches Ambiente plaziert, oft eine Aura des Idealen eigen ist, die sich in ihrem Handeln und vor allem in ihren Gesprächen manifestiert und die sie, allem Realismus zum Trotz, wirklichkeitsfern erscheinen läßt.

1.5.4. Fanny Lewald und ihr Roman "Jenny"

Wenn man von Fanny Lewalds Liebesgeschichte mit Leopold Bock weiß, wird man in ihrem Roman "Jenny" viele autobiographische Züge sehen. Die Autorin selber sieht ihre eigenen Erlebnisse in diesem Werk nur begrenzt verarbeitet. Lediglich ihre Glaubenszweifel in Zusammenhang mit ihrer Taufe seien eingeflossen, und sie habe "einzelne Züge aus dem Charakter meines teuren Vaters in die Figur des alten Meier übertragen".[160] In ihrem Roman hätten "weit mehr meine religiösen Erlebnisse und Erfahrungen, welche ich über die soziale Stellung der Juden zu machen Gelegenheit hatte, ihre poetische Abspiegelung und Verklärung gefunden (...), als meine Herzenserlebnisse. Ich war nicht reich wie Jenny, ich hätte dem Geliebten gar keine Opfer zu bringen gehabt, und nicht nur würden meine Eltern zufrieden gewesen sein, mich einem jungen Theologen zu verheiraten, sondern ich selber würde es, ganz abgesehen von meiner Neigung für Leopold, damals als ein großes Glück betrachtet haben, die Frau eines Landpredigers zu werden; und von des Kandidaten Reinhold eigensüchtigen Wunderlichkeiten war in dem schönen und einfachen Charakter Leopolds nicht eine Spur zu finden."[161]

---

157 *Steinhauer*, Marieluise: Fanny Lewald, die deutsche George Sand, Diss. Berlin 1937, S. 90.

158 *Lewald*, Gefühltes und Gedachtes, 4. Okt. 1879, S. 305-306; Hervorhebungen der Autorin.

159 *Lewald*, Wandlungen, Bd. 1, S. 90.

160 *Lewald*, Lebensgeschichte, Bd. 3, S. 77.

161 *Lewald*, Lebensgeschichte, Bd. 1, S. 228.

Dennoch wäre es sicherlich interessant, "Jenny" auf sozusagen nicht intendierte autobiographische Züge hin zu untersuchen, z. B. inwieweit darin Wunschvorstellungen Lewalds hinsichtlich ihres Familienlebens oder hinsichtlich ihrer eigenen Lebensentwicklung eingeflossen sind, oder auf welche Weise sie ihre eigene Vergangenheit hier abgearbeitet hat. Dieser auf die individuelle Geschichte der Autorin bezogene psychologische Ansatz bleibt in meiner Arbeit ausgeklammert. Eine Beziehung zwischen Jenny und Fanny habe ich nur einmal kurz hergestellt, als es um die Vater-Tochter-Beziehung innerhalb des Romans geht.

2. Freund oder Feind? Die Juden in den Augen ihrer christlichen Mitbürger

2.1. Historischer Hintergrund

Um beurteilen zu können, inwieweit die Gestalten des Romans der geschichtlichen Wirklichkeit entsprechen, muß man die letztere zumindest in groben Zügen gegenwärtig machen. Ich werde dies in der Art einer allmählichen Annäherung an die Individuen tun, d. h. daß ich historische Hintergrundfolien entwerfe, auf denen die einzelnen Romanfiguren dann gesehen werden; erst so wird sich die Frage beantworten lassen, ob Lewald ihre Figuren "historisch wahr" gestaltet hat.

Diese Hintergrundfolien werde ich so staffeln, daß wie mit einem Zoom das Umfeld des Einzelnen immer deutlicher ins Blickfeld gerät; um es mit einem terminus technicus des Films zu beschreiben: ich werde von der Totalen zur Großaufnahme übergehen. Die Totale wäre dabei eine Darstellung der Beziehungen zwischen Christen und Juden in Preußen im Zeitraum von 177O bis 1848; in der Halbtotalen werden wir einen ausführlichen Blick in das Leben Königsbergs tun; die Nahaufnahme soll dann dem direkten sozialen Umfeld der jeweiligen Person gelten – d. h. dem Verhalten, das bestimmte im Roman relevante soziale Gruppen den Juden gegenüber an den Tag legten.

2.1.1. Totale: Christen und Juden in Preußen 1770-1848. Der Zeitraum vor dem Emanzipationsedikt von 1812

Preußen hatte im 18. Jahrhundert tiefgehende Veränderungen erfahren: der Ständestaat war disfunktional geworden; seit dem Großen Kurfürsten war die Entwicklung zu einem absolutistischen Zentralstaat vorangetrieben worden, und eine merkantilistische Wirtschaftspolitik sollte – unabhängig von Zünften und Gilden – mit Hilfe einer zentral organisierten Beamtenschaft dem Aufblühen dieses Staates dienen; nach außen hin wurde der Staat durch die militärischen Erfolge Friedrichs II. als Machtfaktor konsolidiert.[162]

Diese "Dynamisierung der ständischen Sozialordnung" und "partielle Modernisierung"[163] des Wirtschafts- und Staatssystems kann nicht losgelöst vom Gedankengut der Aufklärung gesehen werden, deren rationalistische Prinzipien in Preußen tiefer wirksam wurden als an-

---

162 *Brunschwig*, Henri: Enlightenment and Romanticism in Eighteenth Century Prussia, Chicago 1974, S. 16 ff., S. 41-66; *Freund*, Ismar: Die Emanzipation der Juden in Preußen unter besonderer Berücksichtigung des Gesetzes vom 11. März 1812 (2 Bände), Berlin 1912, 1. Bd., S. 7-15; *Sterling*, Eleonore: Judenhaß. Die Anfänge des politischen Antisemitismus in Deutschland 1815-1850, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1969, S. 22/23.

163 *Möller*, Horst: Wie aufgeklärt war Preußen? in: Preußen im Rückblick (Hrsg.: Hans-Jürgen Puhle/Hans-Ulrich Wehler) (Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft 6), Göttingen 1980, S. 176-201, S. 179.

derswo[164] und dem sich vor allem Friedrich II. und die bei der Ausarbeitung des Allgemeinen Landrechtes führenden Köpfe verpflichtet fühlten.[165]

Die Entwicklung vom ständisch gegliederten zum zentralisierten Staat verlief jedoch nicht geradlinig; Modernisierung und Erhaltung alter Strukturen überlappten sich.[166] Ihren deutlichsten Ausdruck fanden diese Überlappungen im Allgemeinen Landrecht (1791-1794), das neben den neuen Landrechten alte Rechtsstrukturen weiterbestehen ließ und so einen "Rechtspluralismus"[167] schuf, der die Möglichkeiten für spätere Reformen eröffnete, aber zugleich in der Erhaltung alter (provinzialer und ständischer) Rechte solchen Erneuerungen ein beträchtliches Hemmnis in den Weg stellte. Diese ambivalente Rechtsstruktur führte zu einem bedeutsamen Machtzuwachs der Administration, der die Wahrung und Durchführung dieser Rechte oblag.[168]

Es kam also durch das Allgemeine Landrecht nicht zu einer Abschaffung oder Auflösung des Ständestaates, wohl aber zu seiner "Pluralisierung", verursacht durch "Wertschätzung und Privilegierung neuer Klassen und bestimmter Berufsgruppen".[169] Immerhin wurde durch diese Aufweichung des alten Dreiständesystems schon die Basis für ein späteres Staatsbürgertum geschaffen.[170]

Dieser Ausdifferenzierung des Ständewesens, die zugleich auch Machtverschiebungen mit sich brachte, soll jetzt unser Augenmerk gelten, und zwar vor allem der Entwicklung des neuen Bürgertums, dem im Zusammenhang mit unserem Thema eine besondere Bedeutung zukommt.

Gegen Ende des 18. Jahrhunderts erfuhr der Begriff "Bürgertum" eine deutliche inhaltliche Erweiterung: während bislang damit nur der rechtlich genau definierte Status des Stadtbürgertums gemeint war, hatten sich im Lauf des 18. Jahrhunderts zwei neue gesellschaftliche Gruppen herauskristallisiert, die dem Bürgertum zuzurechnen und sowohl personell als auch geographisch mit dem herkömmlichen Stadtbürgertum verwoben waren: Wirtschaftsbürgertum und Bildungsbürgertum. Einerseits wurden sie – wie das Stadtbürgertum – dem Dritten Stand zugerechnet, andererseits unterschieden sie sich sowohl rechtlich als auch in ihren lebensweltlichen und geistigen Intentionen vom Stadtbürgertum.[171] Dieses neue Bürgertum war an Veränderungen und Fortschritt interessiert – es hatte keine Privilegien zu verteidigen, wohl aber viel von einer Erweiterung beruflicher und wirtschaftlicher Möglichkeiten zu er-

---

164 *Brunschwig*, Enlightenment and Romanticism, S. 5.

165 *Koselleck*, Reinhart: Preußen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung 1791-1848, 2. Aufl., Stuttgart 1975, S. 25 ff.

166 *Koselleck*, Preußen zwischen Reform..., S. 25.

167 *Koselleck*, Preußen zwischen Reform..., S. 133.

168 *Koselleck*, Preußen zwischen Reform..., S. 51.

169 *Koselleck*, Preußem zwischen Reform..., S. 71.

170 *Koselleck*, Preußen zwischen Reform..., S. 71.

171 Diese hier nur sehr knapp zusammengefaßten Zusammenhänge finden sich ausführlich in: *Kocka*, Jürgen: Bürgertum und Bürgerlichkeit als Probleme der deutschen Geschichte vom späten 18. zum frühen 20. Jahrhundert, in: Bürger und Bürgerlichkeit im 19. Jahrhundert (Hrsg.: J. Kocka), Göttingen 1987, S. 21-63, S. 23-25.

warten. Dennoch können diese neuen Bürger keinesfalls als revolutionär charakterisiert werden – als Anhänger der Aufklärung vertrauten sie auf die fortschrittliche Kraft von Reformen.[172] Jürgen Kocka beschreibt diese neuen sozialen Gruppierungen wie folgt: "(...) sowohl die neue Bourgeoisie als auch das aufsteigende Bildungsbürgertum (waren) fremde Elemente innerhalb der Ordnung des Ancien Régime. Ihre Ansprüche auf Wohlstand, Ansehen und Einfluß beruhten auf wirtschaftlichem Kapital und einer spezifischen Art von Wissen, d. h. auf zwei Kriterien oder Grundlagen, die stärker leistungs- und marktbezogen waren als die herkömmlich dominanten Quellen von Anerkennung und Macht, nämlich: Geburt, Landbesitz und Heiligkeit. In dieser fundamentalen Hinsicht stellten die kapitalistisch orientierten Wirtschafts- und akademisch qualifizierten Bildungsbürger jener Zeit eine tiefgreifende Herausforderung an die traditionelle Ordnung dar, selbst wenn sie nur selten radikale oder revolutionäre Tendenzen vertraten. In diesem Sinn war der Gegensatz zur Tradition für die Bourgeoisie wie für das Bildungsbürgertum kennzeichnend. In dieser Hinsicht unterschieden sie sich grundsätzlich vom herkömmlichen Stadtbürgerstand."[173]

Aus dieser gesellschaftlich noch unklaren und nicht integrierten Position ergaben sich für dieses neue Bürgertum auch Möglichkeiten bisher unüblicher Kontaktaufnahmen: die Spielregeln für seine Sozialbeziehungen waren noch nicht fixiert.[174] So war es auch nicht länger ausgeschlossen, Beziehungen zu einem anderen "Nicht-Stand" aufzunehmen, nämlich zu den Juden.[175]

Den Juden, obgleich nicht als "Stand" anerkannt, war dennoch eine ganz bestimmte, eng umgrenzte Rolle zugewiesen: von ihnen wurden in Handel, Geldwirtschaft und Manufakturwesen positive Impulse erwartet, und nur in diesen Bereichen war ihnen eine berufliche Tätigkeit erlaubt. Dies betraf natürlich nur die kleine Schicht der privilegierten Schutzjuden; die große Masse schutzloser Juden konnte nur in Bedienstetenabhängigkeit oder als nirgendwo geduldete Betteljuden mühselig ihr Dasein fristen.[176] Diese Ausgrenzung der Juden, verstärkt durch deren religiös bedingtes abgekapseltes Gemeindeleben, hatte dazu geführt, daß das mittelalterliche Bild vom Juden als verderbtes, hinterhältiges, unheimliches, christenfeindliches, der christlichen Gesellschaft als Fremdkörper innewohnendes Subjekt, dem man kaum den Status des Mitmenschen zuerkennen mochte, unverändert lebendig geblieben war.

Erst in der Zeit der Aufklärung erfuhr dieses Bild eine Veränderung, die sich allerdings auch nur auf eine kleine Anzahl von Juden bezog. Die Überzeugung der Deisten von der Existenz eines über allen Religionen stehenden göttlichen Wesens, die Hinwendung zu naturreligiösen Auffassungen und die Entwicklung eines für alle Menschen gültigen Naturrechtes

---

172 *Kocka*, Bürgertum und Bürgerlichkeit, S. 25-27.

173 *Kocka*, Bürgertum und Bürgerlichkeit, S. 26/27.

174 Ausführlich dazu *Weil*, Hans: Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips, Bonn 1929, S. 149 ff. (5. Kap.).

175 *Katz*, Jacob: Die Entstehung der Judenassimilation in Deutschland und deren Ideologie, Diss. Frankfurt 1935, S. 32-46:

176 *Freund*, Emanzipation der Juden, S. 7-30; *Graupe*, Heinz Mosche: Die Entstehung des modernen Judentums. Geistesgeschichte der deutschen Juden 1650-1942, 2. rev. u. erw. Aufl., Hamburg 1977, S. 119.

ließ die Ausklammerung eines Teils der Mitmenschen aus der menschlichen Gemeinschaft aufgrund der Religionszugehörigkeit nicht mehr unhinterfragt zu.[177]

Zu diesen beiden Phänomenen – Verunsicherung der bisher festgefügten Sozialbeziehungen innerhalb der Gesamtgesellschaft und säkularisiertes Menschenbild der Aufklärung – kam ein drittes, das für eine christlich-jüdische Annäherung von Bedeutung war: eine sich verstärkende Bereitschaft jüdischer Intellektueller, sich auch mit nichtjüdischen geistigen Strömungen ihrer Zeit auseinanderzusetzen, die naturwissenschaftlichen und philosophischen Erkenntnisse der Zeit aufzunehmen. Diese Tendenz hatte sich schon im 17. Jahrhundert angebahnt[178] und setzte in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine zwiefältige Entwicklung in Gang: zum einen verstärkte sie die Bereitschaft, sich der nichtjüdischen Kultur anzunähern bis hin zur Loslösung vom Judentum durch Taufe und damit zum Wechsel in die christliche Mehrheitsgesellschaft; zum andern bewirkte sie eine Reform innerhalb des intellektuellen und religiösen Lebens des bisher orthodoxen Judentums.[179]

Diese sich allmählich entwickelnde Tendenz des Aufeinanderzugehens, des Sichöffnens kristallisiert in drei "Highlights": Ereignissen, die schlaglichtartig diese Entwicklung auch in der Verschiedenartigkeit ihrer Erscheinung verdeutlichen; ich meine die Freundschaft Moses Mendelssohns mit Gotthold Ephraim Lessing, Friedrich Nicolai und anderen; die Berliner Salons; und das Erscheinen von Christian Wilhelm Dohms Schrift "Über die bürgerliche Verbesserung der Juden" (1781).

Mit Moses Mendelssohn wurde zum ersten Mal ein orthodoxer Jude als gleichberechtigter Gesprächspartner akzeptiert, der sein Judentum nicht nur nicht verleugnete oder in den Hintergrund drängte, sondern der intensiv um eine Reformierung des Judentums bemüht war (und eine entsprechende Bewegung in Gang setzte) und zugleich in der Philosophie und Kultur der nichtjüdischen Welt einen hervorragenden Platz einnahm.[180]

In den Berliner Salons, die zu einem hohen Anteil von Jüdinnen inspiriert und getragen wurden,[181] fanden zum ersten Mal ausgedehnte gesellschaftliche Kontakte zwischen Juden und Nichtjuden statt, die oft zu Konvertierungen und Eheschließungen zwischen (dann getauften) Jüdinnen und Christen führten.

Christian Wilhelm Dohms Schrift "Über die bürgerliche Verbesserung der Juden" suchte erstmalig die Ursachen für die elende Situation der Juden auf seiten der Christen, nämlich in

---

177 *Graupe*, Entstehung des modernen Judentums, S. 93; *Katz*, Jacob: Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft. Jüdische Emanzipation 1770-1870, Frankfurt a. M. 1986, S. 50-53; *Israel*, Jonathan I.: European Jewry in the Age of Mercantilism 1550-1750, 2nd., rev. ed., Oxford 1989, S. 53/54; *Meyer*, Michael A.: The Origin of the Modern Jew. Jewish Identity and European Culture in Germany 1749-1824, Detroit 1967, S. 15.

178 *Graupe*, Entstehung des modernen Judentums, S. 41-58; *Katz*, Aus dem Ghetto..., S. 45-49; *Israel*, European Jewry, S. 70-86; *Sorkin*, David: The Transformation of German Jewry 1780-1840; New York/Oxford 1987, S. 41-62.

179 *Graupe*, Entstehung des modernen Judentums, S. 79-92; *Meyer*, Origin of the Modern Jew, S. 115-131; *Sorkin*, Transformation, S. 41-62.

180 *Katz*, Aus dem Ghetto..., S. 59-66; *Meyer*, Origin of the Modern Jew, S. 11-56; *Sorkin*, Transformation, S. 67-73.

181 *Meyer*, Origin of the Modern Jew, S. 85-114; *Hertz*, Deborah: Jewish High Society in Old Regime Berlin, New Haven 1988.

deren jahrhundertelanger Unterdrückung der Juden und der Weigerung, ihnen einen gesicherten Rechtsstatus zu gewähren. Dohm empfahl die Gewährung von Bürgerrechten auch für Juden, um so ihrer Misere ein Ende zu bereiten und zugleich auch dem Staat nützliche Bürger zuzuführen. Seine Ausführungen entfachten eine heftige Diskussion, die ebenfalls publiziert wurde – ein Zeichen dafür, daß die angeschnittene Problematik durchaus auf weites Interesse stieß.[182]

Diese drei Ereignisse haben eine bedeutende Rolle im Prozeß der rechtlichen und gesellschaftlichen Emanzipation der Juden gespielt; dennoch – und das erscheint mir ebenso wichtig für die weitere Entwicklung der deutsch-jüdischen Geschichte zu sein – waren sie keine Symptome für eine grundlegende Wandlung des Bildes, das sich die Mehrheitsgesellschaft von den Juden machte.

Zunächst ist festzuhalten, daß die oben erwähnten Kontakte zwischen Juden und Christen quasi außerhalb der in rigidem Standesbewußtsein verharrenden Gesellschaft stattfanden, nämlich innerhalb einer neu entstandenen Bürgerschicht von Intellektuellen und Gebildeten, die selbst noch keinen definitiven Platz innerhalb des Gesellschaftsgefüges gefunden hatte.[183] Die Adligen, die dazukamen, standen sozial häufig so hoch, daß sie sich gesellschaftliche Extravaganzen erlauben konnten; oft handelte es sich um Ausländer, die ein Faible für das französische Gesellschaftsleben hatten, und dem kam das Zusammensein in den Salons sehr entgegen.[184] Noch bedeutsamer in unserem Zusammenhang – nämlich dem "Bild vom Juden" nachzuspüren und dem daraus resultierenden Verhältnis zu ihnen – ist jedoch die Tatsache, daß auch bei diesen auf Veränderung hindeutenden Ereignissen eine Grundhaltung der Nichtjuden durchgängig bestehen blieb: die Ablehnung des Judentums, seine Einschätzung als minderwertige Religion und Kultur und eine Verachtung der Juden – und damit verknüpft dann die deutliche Erwartung an die Juden, sich zum Christentum zu bekehren, da erst dann ihre wirkliche "Verbesserung" vollzogen sei. Von Moses Mendelssohn erwartete man nicht trotz, sondern wegen seiner anerkannt bedeutenden Beiträge, die er zur Philosophie der Aufklärung leistete, daß er sich zwangsläufig zum Christentum bekennen müsse;[185] und es war ihm eine häufige und bittere Erfahrung, daß er selbst immer als der Ausnahmejude betrachtet wurde, dessen persönliche Tugend man pries, daß man aber insgesamt die Juden und ihre Religion weiterhin nach dem Erscheinungsbild der fremdartig wirkenden armen Handels- und Betteljuden als verdorben, schmutzig und minderwertig einschätzte und ihnen jede Fähigkeit zur Tugendhaftigkeit und zur Verbesserung innerhalb ihres Judentums absprach.[186]

Ebensowenig waren die Salons, Inbegriff eines Höhepunktes toleranten Miteinanderumgehens von Juden und Christen, in denen Liebesverhältnisse und Ehen zwischen Jüdinnen und Christen keine Seltenheit waren, ein Anzeichen für eine Tendenz zur Akzeptanz des Judentums. Viele der jüdischen Salonières ließen sich taufen, hatten also einen starken Hang zum

---

182 *Katz*, Aus dem Ghetto..., S. 71 ff.; *Dohm*, Christian Wilhelm: Über die bürgerliche Verbesserung der Juden, Nachdruck der Ausgabe Berlin 1781-83, Hildesheim 1973.

183 *Weil*, Entstehung des dt. Bildungsprinzips, 5. Kap.; *Katz*, Entstehung der Judenassimilation, S. 32-46.

184 *Hertz*, Jewish High Society, S. 131/132.

185 *Graupe*, Entstehung des modernen Judentums, S. 99 ff.; *Meyer*, Origin of the Modern Jew, S. 27.

186 *Meyer*, Origin of the Modern Jew, S. 26/27.

Ausbrechen aus der jüdischen Gemeinschaft;[187] und selbst wenn sie getauft waren, blieben sie in den Augen potentieller oder wirklicher Ehepartner (und vor allem ihrer Familien) Jüdinnen, die schon einige besondere Qualitäten mitbringen mußten, um als akzeptable Bräute in Betracht zu kommen: Reichtum, Schönheit, Kultiviertheit, Intelligenz.[188]

Die Akzeptanz der Salonières beschränkte sich primär auf ihre Kreise; traten sie außerhalb auf, stießen sie in Gesellschaft nach wie vor auf hochgezogene Augenbrauen oder noch deutlichere Zeichen der Ablehnung. Und auch innerhalb der eigenen Freundschaftskreise blieb das Bewußtsein von dem Jüdischsein der Frauen bei deren Freunden offensichtlich wach und kam auch zum Ausdruck – sei es in der Äußerung unterschwelligen Stolzes auf den eigenen "Philosemitismus" oder in abfälligen brieflichen Äußerungen gegenüber anderen, sei es in der demonstrativen Verteidigung der Freundinnen in Gesellschaft oder in der allmählichen Entfernung von ihnen.[189] Jedenfalls waren auch diese Kontakte nicht frei von Ambivalenzen – in vielen Fällen möglicherweise auch begründet in der Tatsache, daß man sich vom Reichtum jüdischer Finanziers abhängig wußte.[190]

Und in Dohms Schrift schließlich wurde deutlich, daß alle Bereitschaft, die Juden in die bürgerliche Gesellschaft aufzunehmen, letztendlich mit der Erwartung verknüpft war, daß sie sich vom Judentum und von jüdischer Lebensweise und Berufstätigkeit entfernten. Nicht den Juden sollten bürgerliche Rechte zugestanden werden, nicht den Juden gegenüber sollte Toleranz geübt werden, sondern den Juden sollte die Möglichkeit gegeben werden, durch bessere Ausbildung, durch berufliche Umorientierung und durch bessere Lebensbedingungen aus ihrem Judentum heraus- und in die christliche Gesellschaft hineinzuwachsen.

Das Bild vom Juden also blieb negativ, gekennzeichnet von Verachtung. Die Möglichkeit einer Verbesserung wurde nur in ihrer Abwendung vom Judentum gesehen.[191]

Zusammenfassend kann gesagt werden: die Nachwirkungen der Aufklärung und die Auswirkungen der Französischen Revolution haben zwar eine Entwicklung zur Verbesserung der politischen und sozialen Situation der Juden in Gang gesetzt, und innerhalb der sich verändernden soziologischen Strukturen im Preußen des 18. Jahrhunderts konnten sich auch einige dieser Verbesserungstendenzen realisieren – aber dies geschah doch in einem sehr begrenzten Umfang, hatte keinerlei Allgemeingültigkeit und erfuhr sehr bald eine Gegenbewegung.

Die nach dem Tode Friedrichs II. von den führenden Persönlichkeiten der großen jüdischen Gemeinden in Berlin, Königsberg und Breslau unternommenen Vorstöße, eine Verbesserung ihrer rechtlichen Situation zu erreichen,[192] der wirtschaftliche und soziale Aufstieg einiger Juden, die judenfreundliche Gesetzgebung in den französisch regierten linksrheinischen Gebieten und in Westfalen – all dies wurde in zunehmendem Maße ablehnend aufgenommen. "(...) gerade die Fortschritte der Juden bei der Verwirklichung ihrer Ziele in der nichtjüdi-

---

187 *Hertz*, Jewish High Society, S. 204-250; *Meyer*, Origin of the Modern Jew, S. 85-114.

188 *Hertz*, Jewish High Society, S. 214-216.

189 *Hertz*, Jewish High Society, S. 254-258.

190 *Hertz*, Jewish High Society, S. 127/128.

191 Dies wird sehr deutlich als Gesamteindruck in: *Freund*, Emanzipation der Juden; *Katz*, Jacob: Vom Vorurteil bis zur Vernichtung. Der Antisemitismus 1700-1933, München 1989.

192 *Freund*, Emanzipation der Juden, S. 33-100.

schen Gesellschaft spornten die Opposition derer an, die durch die Integration der Juden in diese Gesellschaft schockiert waren (...) Weil der Glaube an die Einheit der Menschen in dieser Zeit weit verbreitet war, sahen sich die Gegner der Juden gezwungen, Gründe dafür anzuführen, warum bei den Juden eine Ausnahme gemacht werden sollte. Im Verlauf ihrer Bemühungen, ihren Standpunkt zu rechtfertigen, bildete sich eine Sammlung heterogener Motive und Argumente heraus, alte und neue Vorwände wurden genannt, um die antijüdische Politik zu stützen."[193]

Immer wieder wurde auf ihre Abstammung von den "unkultivierten, unmoralischen Kinder(n) Israels" hingewiesen,[194] die der Grund für ihre unbehebbare Verderbtheit sei; Überheblichkeit und unmoralisches Verhalten Christen gegenüber wurde ihnen vorgeworfen, Habgier und Egoismus[195] sowie nationalökonomisch schädliche Anhäufung von Reichtümern, rücksichtslose und destruktive Konkurrenz gegenüber christlichen Geschäftsleuten.[196]

Einen Höhepunkt fanden diese judenfeindlichen Tendenzen im sog. Schriftenkampf von 1803/1805, ausgelöst durch die Schrift "De civitate Judaeorum" des Kammergerichtsrates Christian Ludwig Paalzow und die darauf basierenden Schmähschriften Grattenauers, denen eine Flut ähnlicher Schriften folgte; allerdings gab es in dieser Auseinandersetzung auch Stimmen zur Verteidigung der Juden.[197] Kurz, die ungelöste "Judenfrage" beschäftigte die Publizistik in hohem Maße und blieb nicht ohne Auswirkungen auf die Politik Preußens.

In der Folge der desaströsen Niederlage Preußens gegen Napoleon 1806 erfuhren die Ambivalenzen in der Haltung den Juden gegenüber eine deutlich schärfere Ausprägung:

einerseits brauchte der preußische Staat *alle* finanziellen und ökonomischen Kräfte, um mit den inneren und von außen auferlegten finanziellen Belastungen fertig zu werden; eine radikale Umstrukturierung des Finanz- und Staatswesens zur Regenerierung und Stabilisierung war unumgänglich,[198] und es schien geboten, sich auch der entsprechenden jüdischen Potenzen zu bedienen.

Andererseits führte die preußische Niederlage zu einer vehementen Entwicklung preußisch-deutschen Nationalgefühls, das im Sinne der Romantik und in deutlicher Gegenbewegung zur Aufklärung alles Heil in der "verlorenen Vergangenheit" suchte,[199] das Positive in der Französischen Revolution nicht wahrnehmen wollte, sondern alles Französische als feindlich und destruktiv betrachtete, und somit auch die unter französischem Banner erfolgte Judenemanzipation negativ beurteilte.[200] In den Juden wurden nun in erster Linie die Fremden gesehen, die auch durch die Taufe nicht zu wirklichen Preußen/Deutschen werden könnten, zumal sie in ihren gebildeten Schichten eine deutliche Hinneigung zum Französischen zeigten, was man

---

193 *Katz*, Vom Vorurteil..., S. 56/57.

194 *Katz*, Vom Vorurteil..., S. 60.

195 *Katz*, Vom Vorurteil..., S. 60.

196 *Freund*, Emanzipation der Juden, S. 89-100.

197 *Freund*, Emanzipation der Juden, S. 89-100; *Katz*, Aus dem Ghetto..., S. 116 f.

198 *Freund*, Emanzipation der Juden, S. 103-108; *Koselleck*, Preußen zwischen..., S. 163-216; *Raumer*, Friedrich von: Lebenserinnerungen und Briefwechsel, Teil 1, Leipzig 1861, S. 108-169.

199 *Sterling*, Judenhaß, S. 25.

200 *Graupe*, Entstehung des modernen Judentums, S. 166; *Katz*, Vom Vorurteil..., S. 78.

ihnen verübelte und weswegen man Zweifel an der Aufrichtigkeit ihres Patriotismus hegte.[201] Die Divergenzen in der Beurteilung der Juden und die Auswirkungen, die sie auf die sich nun konkretisierende Emanzipationsgesetzgebung hatten, werden besonders deutlich in dem sich lange hinziehenden Prozeß der Meinungsbildung innerhalb der Preußischen Regierung, der dem Judenemanzipationsedikt von 1812 vorausging.[202]

Grundanschauung aller Voten, auch derjenigen, die aus staatspolitischen Erwägungen auf eine Verbesserung des Rechtsstatus der Juden drängten, blieb die Auffassung, "daß die Juden wenigstens in ihren unteren Schichten häßliche, abstoßende Züge aufwiesen, daß insbesondere ein niedriger Hang zu Schacher und Wucher ihnen eigen sei, daß sie in ihrer Gesamtverfassung dem Gemeinwohl mehr schadeten als nützten".[203] Unterschiedlich waren die Meinungen lediglich in bezug auf die "Veredelungsfähigkeit" der Juden und, wenn man diese überhaupt konzedierte, hinsichtlich der Frage, welches die adäquaten Maßnahmen seien, um eine Erziehung zur Verbesserung in Gang zu setzen. Lediglich das Votum der Kultussektion unter Wilhelm von Humboldt forderte die sofortige und uneingeschränkte Gleichstellung von Juden und Christen, da nur so der (auch von Humboldt konstatierte) eigentümliche Nationalcharakter der Juden zum Besseren hin verändert werden könne. Die anderen Votanten plädierten bestenfalls für ein stufenweises Gewähren von Rechten, abhängig von den Fortschritten, die der Besserungsprozeß der Juden mache. Das Mißtrauen in die Verbesserungsfähigkeit der Juden scheint immer wieder auf, die Verachtung wird kaum verschleiert. Allerdings findet sich nur ein einziges Votum, das klar und deutlich ein ausschließlich negatives Bild von den Juden zeichnet und deshalb keinen Sinn in einer Verbesserung ihres Rechtsstatus sieht, da die Schlechtigkeit der Juden auf ihrem Charakter und ihrem Gesetz beruhe, was ihre Geschichte beweise; Juden seien als Juden dem Staate schädlich.[204]

Halten wir fest: nicht Akzeptanz des Judentums oder ein positiveres Bild von den Juden bewirkte das Edikt von 1812, sondern die Einsicht in die Notwendigkeit, alle Kapazitäten innerhalb des Staates zu einer ökonomisch und politisch nutzbaren Entwicklung zu bringen. Das Edikt wurde gewährt in der Absicht, sich jüdischer Wirtschaftskraft besser bedienen zu können, und in der Hoffnung auf eine allmähliche Auflösung des Judentums in der christlichen Umwelt. Das Negativbild "vom Juden" blieb lebendig, erfuhr durch den wachsenden Nationalismus (der dem preußischen Staat zur Stabilisierung seiner Macht in einer Zeit der Schwäche höchst willkommen und dienlich war) eher eine Verschärfung. Das Edikt von 1812 und die willig angenommene Unterstützung durch jüdische Soldaten in den Befreiungskriegen verdeckten dies nur für eine kurze Zeitspanne.

Der Zeitraum nach dem Emanzipationsedikt von 1812

Die Freude und Erleichterung, die nach dem Emanzipationsedikt von 1812 von den jüdischen Gemeinden geäußert wurde, gründete in der Hoffnung, daß nun jüdisches Leben in Preu-

---

201 *Hertz*, Jewish High Society, S. 269/270; *Meyer*, Origin of the Modern Jew, S. 138/139.

202 *Freund*, Emanzipation der Juden, S. 106-207.

203 *Freund*, Emanzipation der Juden, S. 106/107.

204 Staatsrat Beguelin, zit. nach *Freund*, Emanzipation der Juden, S. 147.

ßen/Deutschland leichter und problemloser werden würde. Diese Hoffnung erwies sich jedoch im politisch-rechtlichen Bereich wie auch im alltäglichen Leben als trügerisch. Das Edikt war kein Fanal zum Beginn eines entspannteren Miteinanderlebens – die Liste gewalttätiger Ausschreitungen gegen Juden in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist umfangreich.[205] Aufläufe und Verbalexzesse sowie Pamphlete und judenfeindliche Schriften sind noch die "geringsten" Gewalttätigkeiten; barbarische Überfälle auf jüdische Wohnhäuser, Geschäfte, Synagogen und Friedhöfe kamen – oft im Zusammenhang mit allgemeinen sozialen Unruhen – immer wieder vor. Zwar geschahen die meisten dieser Gewalttätigkeiten außerhalb Preußens; dies hatte seine Ursache jedoch weniger in einer judenfreundlicheren Grundstimmung als vielmehr in der Aufmerksamkeit der preußischen Regierung und ihrer ausführenden Organe, die bemüht waren, aufkommende Unruhen jeglicher Art möglichst frühzeitig zu ersticken, um Ruhe und Ordnung im nach 1815 neu zu stabilisierenden Staatswesen nicht zu gefährden.[206] Antijüdische Publikationen erschienen auch hier; und die Angst, die die Übergriffe in den anderen deutschen Ländern bei den Juden auslösten, machte an den Grenzen Preußens nicht halt, wie auch Fanny Lewald in ihren Lebenserinnerungen beschreibt.[207] Die vorherrschende Stimmung war eindeutig gegen eine Gewährung von Bürgerrechten für die Juden eingestellt. Trotzdem ergaben sich Differenzierungen, auf politischer, regionaler und sozialer Ebene, und es gab – im positiven wie im negativen Sinne – Wandlungen im Meinungsspektrum zur "Judenfrage" im Zeitraum von 1815 bis 1848, der für diese Untersuchung relevant ist. Im folgenden werde ich versuchen, in Kurzform ein einigermaßen differenziertes Bild nachzuzeichnen von den unterschiedlichen Auffassungen, die im genannten Zeitabschnitt in Preußen wirksam waren.[208]

---

205 *Sterling*, Eleonore: Judenhaß. Die Anfänge des politischen Antisemitismus in Deutschland 1815-1850, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1969, S. 171-174.

206 *Strauss*, Herbert A.: Die preußische Bürokratie und die antijüdischen Unruhen im Jahre 1834, in: Gegenwart im Rückblick. Festgabe für die jüdische Gemeinde zu Berlin (Hrsg.: Herbert A. Strauss/Kurt R. Grossmann), Heidelberg 1970, S. 27-55.

207 *Lewald*, Lebensgeschichte, Bd. 1, S. 97-98.

208 Grundlage der folgenden Ausführung sind vor allem: *Brammer*, Annegret H.: Judenpolitik und Judengesetzgebung in Preußen 1812 bis 1847, Berlin 1987; *Fischer*, Horst: Judentum, Staat und Heer in Preußen im frühen 19. Jahrhundert. Zur Geschichte der staatlichen Judenpolitik (Schriftenreihe wiss. Abhandlungen des Leo-Baeck-Instituts, Bd. 20), Tübingen 1968; *Freund*, Ismar: Die Emanzipation der Juden in Preußen unter besonderer Berücksichtigung des Gesetzes vom 11. März 1812 (1. Bd.), Berlin 1912; *Katz*, Jacob: Vom Vorurteil bis zur Vernichtung. Der Antisemitismus 1700-1933, München 1989; *Sterling*, Eleonore: Judenhaß. Die Anfänge des politischen Antisemitismus in Deutschland 1815-1850, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1969; *Strauss*, Herbert A.: Pre-Emancipation Prussian Policies towards the Jews 1815-1847, in: Leo Baeck Institute Yearbook 11, London/Jerusalem/New York 1966, S. 107-136; *Strauss*, Herbert A.: Die preußische Bürokratie und die antijüdischen Unruhen im Jahre 1834, in: Gegenwart im Rückblick. Festgabe für die jüdische Gemeinde zu Berlin (Hrsg.: Herbert A. Strauss / Kurt R. Grossmann), Heidelberg 1970, S. 27-55; *Toury*, Jacob: Der Eintritt der Juden ins deutsche Bürgertum, in: Das Judentum in der deutschen Umwelt 1800-1850. Studien zur Frühgeschichte der Emanzipation (Hrsg.: Hans Liebeschütz/Arnold Paucker), Tübingen 1977, S. 139-242; *Vogel*, Barbara: Reformpolitik in Preußen 1807-1820, in: Preußen im Rückblick (Hrsg.: Hans-Jürgen Puhle/Hans-Ulrich Wehler) (Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft 6), Göttingen 1980, S. 202-223.

Die These, daß die Reformbemühungen des preußischen Staatskanzlers Hardenberg lediglich "eine Episode in der Geschichte des preußischen Staates" gewesen seien,[209] die zwar eine ökonomische Modernisierung vorangebracht, aber auf dem politischen Sektor durch die heftige Opposition der Bürokratie (auf allen Ebenen) sich nicht habe durchsetzen können, findet in der Entwicklung der die Juden betreffenden Politik eine deutliche Bestätigung.

Die Notwendigkeit, sich auch jüdischer Unterstützung im ökonomischen und militärischen Bereich zu bedienen, um die französische Herrschaft abzuschütteln, war mit dem Sieg über Napoleon hinfällig geworden. Zugleich verstärkte sich das Bedürfnis, alles, was an die französische Herrschaft erinnerte, auszutilgen – und dazu gehörte auch die Gewährung von Bürgerrechten für die Juden. Ihr angeblicher Fremdheitscharakter wurde wieder hervorgehoben, und im Zuge eines verstärkt christlich apostrophierten Staatsverständnisses wurden Stimmen lauter, die die Zugehörigkeit der Juden zur deutschen Nation leugneten.[210]

In der preußischen Politik fand diese Auffassung ihren Niederschlag in Bestrebungen, das Emanzipationsedikt von 1812 rückgängig zu machen. Zwar konnten sich diese Tendenzen nicht durchsetzen, aber zahllose Verordnungen, Erlasse und Entscheidungen der preußischen Verwaltungsorgane belegen, daß mit administrativen Mitteln das Edikt immer stärker ausgehöhlt und gesetzlich nicht fixierte Probleme in den meisten Fällen zuungunsten der Juden entschieden wurden.[211] Die Rechtsunsicherheit auf dem Gebiet der Judengesetzgebung war allerdings auch beträchtlich: nicht nur waren im Edikt von 1812 Fragen offen geblieben, deren Regelung auf einen späteren Zeitpunkt verschoben worden war – so die Karrieremöglichkeiten der Juden beim Militär, ihre Tätigkeit im öffentlichen Dienst und die Frage jüdisch-christlicher Eheschließungen –; erschwerend wirkte vor allen Dingen die Vielfalt unterschiedlichster gesetzlicher Regelungen innerhalb des vergrößerten preußischen Staates nach 1815: das Edikt galt nur im 1812 bestehenden "Rumpfpreußen"; in den neu hinzugekommenen Gebieten bestanden die bis dato gültigen Reglements weiter. Da in dem neuen Staatsgebilde aber eine neue Aufteilung in administrative Einheiten vorgenommen worden war, konnte es vorkommen, daß innerhalb einer Provinz verschiedene Judengesetzgebungen galten. Darüber hinaus blieb ungeklärt, ob mit den "alten" Reglements die aus der französischen Zeit oder die davor erlassenen gemeint waren – vor diesem Hintergrund ist die damals herrschende Unsicherheit auf dem Gebiet des Judenrechtes unschwer vorstellbar.[212] Da Friedrich Wilhelm III. als eher schwacher Monarch charakterisiert werden muß, dem Entscheidungsfreudigkeit fehlte, und da kein Parlament existierte, das politikbildend hätte wirken können, übernahm die Bürokratie den Prozeß der Vereinheitlichung des Staatswesens.[213] Daß die ungeklärte gesetzliche Situation (die sich letztlich bis zur Gründung des Norddeutschen Bundes hinzog) administrativer Willkür Tür und Tor öffnete, erscheint nicht überraschend.

---

209 *Vogel*, Reformpolitik in Preußen, S. 223.

210 *Katz*, Vom Vorurteil..., S. 78-80; Brammer, Judenpolitik und Judengesetzgebung, S.107 ff.

211 *Brammer*, Judenpolitik und Judengesetzgebung, S. 114 ff.; *Fischer*, Judentum, Staat und Heer, S. 63-84, S. 166-176; *Freund*, Emanzipation der Juden, S. 238-246.

212 *Fischer*, Judentum, Staat und Heer, S. 76-79; *Freund*, Emanzipation der Juden, S. 241-246.

213 *Strauss*, Pre-Emancipation Prussian Policies, S. 109.

Regierung und Administration waren dabei in ihren Bestrebungen nicht einheitlich; die Gespaltenheit zwischen konservativen und liberalen Haltungen hinsichtlich einer Judengesetzgebung durchzog die preußische Hierarchie auf allen Ebenen[214] und wurde vor allem in den vierziger Jahren deutlich im Unterschied zwischen Berliner Zentralpolitik und den Bestrebungen der Provinzen, die eine eher pragmatisch-liberale Haltung einnahmen und mehrheitlich für eine einheitliche Gesetzgebung im Sinne des Ediktes von 1812 plädierten.[215] Daß auf Provinzebene ein doch bemerkenswertes Umdenken in der Einschätzung einer Gesetzgebung für die Juden stattgefunden hatte, wird deutlich, wenn man diese positive Haltung der Mehrheit der Ständekurie beim Ersten Vereinigten Landtag 1847 mit den Voten der Provinziallandtage zwischen 1825 und 1827 vergleicht, die im großen und ganzen noch von der Forderung nach einer restriktiven Judengesetzgebung beherrscht waren. 1847 dagegen stießen die Bestrebungen Friedrich Wilhelms IV., die Rechte der Juden empfindlich einzuschränken, auf dezidierten und wohlbegründeten Widerstand der Mehrheit der Ständekurie, in der die Vertreter der Provinzen versammelt waren.[216]

Nicht ohne Belang war dabei das höchst differenzierte Erscheinungsbild der Juden, wie es die Regierungen der Provinzen "vor Ort" im täglichen Handel und Wandel erlebten: "die Juden" als homogene Masse gab es nur im althergebrachten antijüdischen Feindbild, nicht aber in der Realität des 19. Jahrhunderts. Auch innerhalb der jüdischen Bevölkerung kam es zu rasanten Veränderungen in religiöser, ökonomischer und sozialer Hinsicht; das Spektrum umfaßte alle Schattierungen zwischen großem Reichtum und bitterster Armut, religiöser Orthodoxie und liberalen Reformbestrebungen, zwischen assimilatorischen Tendenzen und dem Wunsch nach Aufrechterhaltung eines separaten Gemeindelebens; zwischen Leben auf dem Land und zunehmender Verstädterung. Die allmähliche Auflösung der Ständestruktur ermöglichte den Juden die Entfernung aus dem Ghetto und eine verstärkte Beteiligung am Wirtschafts- und Finanzleben.[217]

Der Ausschluß von Zünften und Handwerk sowie von Landbesitz hatte sie von jeher dazu gezwungen, sich andere Wirtschaftsbereiche zu erschließen; unter Friedrich II. waren sie gedrängt worden, Manufakturen und Fabriken aufzubauen;[218] und möglicherweise hatte auch der jahrhundertelange Zwang, sich ständig wechselnden Lebensbedingungen anzupassen, seine Wirkung – jedenfalls waren jüdische Teilnehmer am Wirtschaftsleben offensichtlich eher bereit (bzw. gezwungen), sich in den wirtschaftlichen Modernisierungsprozeß einzufügen und neue Chancen wahrzunehmen. Darüber hinaus boten sich ihnen hier neue gesell-

---

214 *Strauss*, Pre-Emancipation Prussian Policies, S. 128.

215 *Brammer*, Judenpolitik und Judengesetzgebung, S. 340-364; Freund, Emanzipation der Juden, S. 248-250.

216 Der König wollte u. a. – getreu seiner Auffassung vom Ideal eines christlichen Ständestaates – die Juden wieder als eine von der Mehrheitsgesellschaft abgetrennte politische Korporation zusammenfassen, was eine Aufhebung bereits gewährter individueller bürgerlicher Rechte bedeutet hätte. *Brammer*, Judenpolitik und Judengesetzgebung, S. 351-364; *Fischer*, Judentum, Staat und Heer, S. 151 ff.; *Freund*, Emanzipation der Juden, S. 248-250.

217 *Katz*, Vom Vorurteil..., S. 146/147.

218 *Toury*, Eintritt der Juden, S. 200 f.

schaftliche Möglichkeiten: in den Kreisen des neuen Wirtschaftsbürgertums stießen sie in der Regel auf wesentlich weniger Ablehnung als in den alten Strukturen.[219]

Das Entstehen einer gehobenen jüdischen Schicht in den Städten (vor allem im Rheinland und in Berlin) ließ eine Allianz von liberalen, kommerziellen und industriellen Gruppen mit dieser neuen jüdischen Mittelklasse entstehen, die zu einem verstärkten Einsatz für eine Verbesserung der jüdischen Rechtsstellung führte.[220] Jedoch war das liberale Judenbild, das von dieser "Erfolgsschicht" geprägt war, nur *eine* Facette der preußischen Judenheit. Daneben gab es die Juden in Posen, die von den preußischen Behörden einerseits als extrem fremdartig, als schmutzig und verkommen angesehen wurden, deren Energie und Aufstiegswillen man aber nicht um hin kam anzuerkennen.[221] Im Rheinland und vor allem auch in Westfalen überwog das Landjudentum, meist Kleinhändler und Geldverleiher, denen noch immer die Imago des Wucherers anhing und die man nur allmählich als respektable Geschäftsleute akzeptierte. Hier war es immer noch Usus, wirtschaftliche Schwierigkeiten, die zur Verarmung der bäuerlichen und handwerklichen Bevölkerung führten und die letztlich durch eine verfehlte Wirtschafts- und Steuerpolitik des Staates verursacht waren, dem jüdischen Wucher zuzuschreiben und mit antijüdischen Restriktionen zu reagieren.[222]

Die Haltung den Juden bzw. dem Emanzipationsgedanken gegenüber war darüber hinaus nicht selten abhängig vom allgemeinen politischen Kontext, in dem diese Problematik gesehen wurde. So kam es im überwiegend katholischen Rheinland vor allem innerhalb des Großbürgertums 1843 zu einem engagierten Einsatz für eine rechtliche Gleichstellung der Juden, der als Teil des Kampfes gegen die Dominanz des protestantisch-preußischen Zentralismus und für eine wirtschaftliche Modernisierung, sprich Liberalisierung, gesehen werden muß.[223] Die sonst so verachteten Juden in Posen sah man insofern als positiven Faktor, als man die Hinneigung der Juden zum Deutschtum gern für die angestrebte Germanisierungspolitik nutzen wollte; und auch die Militärpflicht war man bereit, den Juden zuzugestehen, da deren handwerkliche Geschicklichkeit dem dortigen Armeekorps zugute kommen würde.[224]

Diese wenigen Beispiele sollen genügen, um zu verdeutlichen, daß die Haltung den Juden gegenüber regional durchaus unterschiedlich war und sehr stark abhängig davon, ob man sich von einer Zusammenarbeit mit ihnen Nutzen versprach. Die oben beschriebenen Differenzierungen, die in den vierziger Jahren auf politischer Ebene zu einer eher positiven Haltung in der Frage einer Judenemanzipation führten, entwickelten sich (wie schon angedeutet) auf Provinzebene: aus der praktischen Erfahrung einer ertragreichen und nützlichen Zusammen-

---

219 *Toury*, Eintritt der Juden, S. 218-223.

220 *Strauss*, Pre-Emancipation Prussian Policies, S. 116/117; *Sterling*, Judenhaß, S. 78/79; *Brammer*, Judenpolitik und Judengesetzgebung, S. 294-300.

221 *Strauss*, Pre-Emancipation Prussian Policies, S. 117; *Brammer*, Judenpolitik und Judengesetzgebung, S. 168-170.

222 *Strauss*, Pre-Emancipation Prussian Policies, S. 119-121; *Strauss*, Preußische Bürokratie..., S. 41.

223 *Brammer*, Judenpolitik und Judengesetzgebung, S. 280 f.; *Sterling*, Judenhaß, S. 78/79; *Strauss*, Pre-Emancipation Prussian Policies, S. 131.

224 *Brammer*, Judenpolitik und Judengesetzgebung, S. 168-170; *Strauss*, Pre-Emancipation Prussian Policies, S. 117/118, S. 131.

arbeit heraus. Dort erwartete man von einer Verbesserung der rechtlichen Lage der Juden auch eigene Vorteile.

Eine derartig rational-pragmatische Sichtweise, die ihren deutlichen Ausdruck in den überwiegend projüdischen Voten der Ständekurie auf dem ersten Vereinigten Landtag 1847 fand,[225] unterschied sich ganz klar von der Haltung der preußischen Zentralregierung sowohl unter Friedrich Wilhelm III. als auch unter Friedrich Wilhelm IV., die von einem stark rückwärts gewandten Konservatismus geprägt war, wurzelnd in neopietistischem Christentum und Ständedenken.

Es erscheint mir sinnvoll, an dieser Stelle zu skizzieren, welches Judenbild in den wichtigsten politisch-ideologischen Strömungen der Zeit zum Ausdruck kam.

Die Konservativen[226] lehnten ein aufklärerisch-rationales Staatswesen, das auf der Gleichheit der Menschen und demzufolge auf Rechtsgleichheit für alle basiert, kategorisch ab. Industrialisierung und eine liberale, am Markt orientierte Ökonomie, überhaupt alle Modernisierung in Handel und Industrie sowie die zunehmende Urbanisierung betrachteten sie als zerstörerisch und verderblich, als antichristliches Teufelswerk. Die Rettung vor diesen sich abzeichnenden zersetzenden Tendenzen sahen sie ausschließlich in der Wiederherstellung einer feudal strukturierten agrarischen Ständegesellschaft, die – basierend auf dem Fundament von Grund und Boden – die organisch-natürliche Ordnung sei. Diese sei von Gott gewollt, ebenso wie der an der Spitze dieses Staates stehende Monarch.

Das preußische Staatswesen sei per se ein christliches, eine Schöpfung Gottes, und so sei ihm alles Nichtchristliche absolut wesensfremd und könne keinerlei Anteil an diesem Organismus Staat haben. Nur eine christlich durchdrungene Politik, die sich auf Glauben statt auf Vernunft und Wissenschaft gründe, könne Preußens Zukunft gegen materialistisch-seelenlosen Liberalismus verteidigen.[227]

In seiner schärfsten Ausprägung sah dieser Konservatismus eine Symbiose von Christentum und Germanentum; das germanische, nicht das jüdische Volk sei das Volk Gottes.[228] Daß in einem derartig imaginierten Staatswesen den Juden *bestenfalls* Menschenrechte zugestanden werden konnten, die Gewährung von Bürgerrechten aber ausgeschlossen wurde, erscheint auf der Grundlage dieses Denkens logisch. Juden waren in den Augen dieser Konservativen zuallererst Christenfeinde und nur bestrebt, alles Christliche, also auch den Staat, in seiner Substanz zu vernichten, um dann in ihrem Sinne herrschen zu können.

Die modernen Gesellschafts- und Wirtschaftsentwicklungen, die den Konservativen so bedrohlich und gefährlich erschienen, wurden als Machwerk jüdischer Profitgier dargestellt – "Unheimlich, unüberwindlich, unausrottbar erscheint den Konservativen die zerstörerische Macht des Judentums."[229] Nur eine Rettung gab es dagegen, und nur einen Weg für die Ju-

---

225 *Brammer*, Judenpolitik und Judengesetzgebung, S. 345-364.

226 *Sterling*, Judenhaß, S. 105-114.

227 Vgl. hierzu auch: *Anderson*, Eugene N.: Ludwig von der Marwitz, in: ders.: Nationalism and the Cultural Crisis in Prussia 1806-1815, New York 1939 (Reprint 1966), S. 216-256; *Eberhard*, Philipp: Die politischen Anschauungen der christlich-deutschen Tischgesellschaft, Erlangen 1937.

228 *Sterling*, Judenhaß, S. 112/113.

229 *Sterling*, Judenhaß, S. 107.

den, anerkannt und mit einem Rechtsstatus ausgestattet zu werden: die Taufe und das Ablegen alles Jüdischen; nur so könne die Macht des Judentums gebrochen und damit das Christlich-Germanische gerettet werden.

Unterstützung und Verbreitung fand diese Auffassung im publizistischen Bereich, und zwar mit Hilfe von respektablen Stimmen: der Berliner Historiker Friedrich Rühs formulierte seine antijüdische Haltung in der Schrift "Über die Ansprüche der Juden an das deutsche Bürgerrecht" (Berlin 1816), der Heidelberger Philosoph Jakob Friedrich Fries stützte diese Auffassungen in seiner Veröffentlichung "Über die Gefährdung des Wohlstandes und Charakters der Deutschen durch die Juden" (Heidelberg 1816). Aus den Titeln der Schriften wird schon deutlich, daß es nicht mehr nur um den alten christlichen Judenhaß geht, sondern daß christliche und nationalistische Argumentationsstränge miteinander verwoben werden. In Preußen wurden derartige und ähnliche Ansichten publiziert in so renommierten Organen wie der "Evangelischen Kirchenzeitung", dem "Berliner Politischen Wochenblatt" und der "Kreuzzeitung". Von den gesellschaftlichen Vereinigungen, in denen eine entsprechende antijüdische Haltung virulent war, ist wohl die bekannteste die "Christlich-deutsche Tischgesellschaft" mit illustren Gestalten wie Achim von Arnim, Clemens Brentano, Heinrich von Kleist, Ludwig von der Marwitz und Adam Müller.[230]

Eine weitaus schärfere und demagogischere Judenfeindschaft findet sich bei den "Volkstümlern",[231] die vor allem mit Flugschriften und Plakaten zu wirken versuchten; in Preußen vorzugsweise unter der Landbevölkerung Westfalens, aber auch in Leipzig und Breslau. Der oben erwähnte Jakob Fries ist ihnen zuzurechnen; andere bekannte Vertreter sind H. E. Marcard (der vor allem in Westfalen wirkte), Wolfgang Menzel, der Historiker Heinrich Leo, Ernst Moritz Arndt und "Turnvater" Jahn.[232]

Ihr Ansprechpartner ist das durch die Modernisierung in seiner Existenz gefährdete Kleinbürgertum – Handwerker und kleine Bauern –, das seine drohende Verelendung und die Entwicklung zum Kapitalismus überhaupt als teuflisches Judenwerk ansieht. Ein mystifizierter, irrationaler Volksbegriff, basierend auf "deutscher Christlichkeit" und "germanischer Blutseinheit", deklariert die Juden zu asiatischen Fremdlingen und zu einer eigenen Nation, auf die sich der aus Frustration geborene Haß richtet: "(...) indem man am Judenhaß sich berauscht, kommt man um die nüchterne Auseinandersetzung mit den objektiven Verhältnissen herum und kann den eigentlichen Konflikt zwischen den Kleinbürgern einerseits, dem Staat und den mächtigen Unternehmern andererseits wohlweislich im dunkeln halten. Der ganze aufgespeicherte Haß auf den Adel und die Fabrikbesitzer kann an den Juden ausgelassen werden, ohne auch nur an der Einheit des 'deutschen Volksstammes' zu rütteln."[233] Selbst die jüdischen Wurzeln des Christentums werden negiert; die Germanen werden zum Urgrund des Christentums erklärt.[234] In verquerer "Anwendung" der wissenschaftlichen Physiognomik klassifizie-

---

230 *Sterling*, Judenhaß, S. 75.

231 *Sterling*, Judenhaß, S. 75-76, S. 115-130.

232 *Sterling*, Judenhaß, S. 76; *Brammer*, Judenpolitik und Judengesetzgebung, S. 301-304.

233 *Sterling*, Judenhaß, S. 120/121.

234 *Sterling*, Judenhaß, S. 124.

ren die Volkstümler die Juden als minderwertige orientalische Rasse, die der germanischen Rasse absolut wesensfremd sei.[235] Ihre Strategien zur "Lösung der Judenfrage" weisen deutlich auf spätere Zeiten hin: Vertreibung der Juden ist noch der humanste Vorschlag; der Wunsch nach ihrer Vernichtung ist schon hörbar.[236]

Aus diesem Gemisch von wirtschaftlicher Verunsicherung, mittelalterlich-christlichem Judenhaß und pseudowissenschaftlichen, nationalistisch-rassistisch gefärbten und demagogisch vorgetragenen Deutungsmustern wuchsen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zahlreiche Gewalttätigkeiten gegen Juden in den deutschen Ländern hervor, die sich nicht auf die notorischen Hep-Hep-Unruhen des Jahres 1819 beschränkten.[237] Zwar sind nur eine relativ geringe Anzahl dieser Gewalttaten und Haßausbrüche in Preußen lokalisiert; dies bedeutet jedoch nicht, daß Preußen eine Oase des friedlichen Miteinanders war: es hatte seinen Grund vielmehr darin, daß die preußische Regierung sehr darauf bedacht war, in ihrem neu zusammenwachsenden Land keinerlei störende Unruhen hochkommen zu lassen, und daß sie deshalb in bedrohlichen Situationen möglichst frühzeitig mit Militärgewalt einschritt.[238]

Diesen konservativ-reaktionären Strömungen standen jedoch auch Liberale gegenüber, die Partei für eine jüdische Emanzipation ergriffen[239] – sei es, weil sie dies als Schritt auf ein Staatswesen hin verstanden, in dem die religiöse Zugehörigkeit keinerlei Rolle mehr spielen würde hinsichtlich staatsbürgerlicher Rechte, sei es, weil sie meinten, auf diese Weise wäre am ehesten eine Verbesserung der Juden bis hin zu ihrem Aufgehen in der christlichen Gesellschaft möglich. Ihr Bild vom Juden bezog sich auf die urbanisierten Juden, die die ihnen eröffneten Möglichkeiten der Reformgesetzgebung auf wirtschaftlichem, intellektuellem und lokalpolitischem Sektor genutzt hatten, um am gesellschaftlichen Leben mitzuwirken; die in den Kriegen gegen Napoleon mitgekämpft hatten und sich als Preußen fühlten.[240] Diese Liberalen fanden sich nicht nur im Bereich der Publizistik, sondern auch in Provinzialregierungen, unter den Abgeordneten und im Wirtschaftsbereich, wie oben schon erwähnt.[241] Liberale Grundprinzipien – Rechtsgleichheit im Staat, Glaubens- und Gewissensfreiheit, Trennung von Kirche und Staat, Rationalität der staatlichen Organisation – bestimmten sie, das Bemühen um die rechtliche Gleichstellung der Juden als Teil ihres Kampfes um eine liberal geprägte staatliche Ordnung zu betrachten. Doch auch für sie war Ziel einer Emanzipationspolitik die schließliche Hinwendung der Juden zum Christentum, in dem auch die Liberalen die Grund-

---

235 *Sterling*, Judenhaß, S. 125-128.

236 *Sterling*, Judenhaß, S. 128/129.

237 Vgl. Fn. 205.

238 *Strauss*, Die preußische Bürokratie und die antijüdischen Unruhen..., S. 46. Dieser Aufsatz von Strauss bietet anhand einer soziologisch-historischen Analyse antijüdischer Ausschreitungen im Rheinland einen guten Einblick in die angesprochene Problematik.

239 *Sterling*, Judenhaß, S. 77-89.

240 *Strauss*, Pre-Emancipation Prussian Policies, S. 128.

241 *Strauss*, Pre-Emancipation Prussian Policies, S. 116/117, S. 128.

lage von Sittlichkeit, Kultur und wahrer Freiheit sahen.[242] Insofern hatte ihr Liberalismus auch seine Grenzen: nämlich in der Überzeugung von der grundlegenden Überlegenheit des Christentums.

Abschließend muß ein Faktum unbedingt betont werden:

So unterschiedlich die Haltungen gegenüber den Juden und in der Frage einer Verbesserung ihrer rechtlichen Situation auch waren, es herrschte doch Übereinstimmung in einem Punkt: in der grundsätzlichen Ablehnung des Juden*tums*. Emanzipation bedeutete selbst für die liberalsten Geister immer nur Befreiung für den *individuellen* Juden; eine Akzeptanz oder gar Gleichstellung des Juden*tums* war außerhalb jeglicher Vorstellung. Durch alle Voten und Publikationen auch von liberaler Seite zieht sich die alte Dohmsche Vorstellung, durch Gewährung von mehr Rechten und gesellschaftlich-ökonomischen Möglichkeiten die Juden zu Christen zu verbessern.

2.1.2. Halbtotale: Christen und Juden in Königsberg

Königsberg in der Vormärzzeit – wer ein wenig über diese Geschichte weiß, assoziiert: Liberalität und Opposition.

Man kann darüber spekulieren, wie und warum liberaler Geist ausgerechnet im abgelegenen Königsberg so gern gehaust hat – Tatsache ist, daß er dort zumindest seit den Zeiten der Spätaufklärung häufig und spürbar zur Wirkung kam.

Wenn Eduard von Simson, einer der zahlreichen bedeutenden politischen Köpfe der Stadt, Jurist und später auch Deputierter in der Paulskirche,[243] Königsberg als "die entlegene Stadt der reinen Vernunft" beschreibt,[244] so weist er auf zweierlei hin, was möglicherweise für die Entwicklung einer liberalen Atmosphäre von Bedeutung war: die Randlage der Stadt und die Universität als materialisierte Vernunft.

Die Randlage bedeutete, daß Kontakte nach außen – d. h. hier: nach außerhalb Preußens – lebensnotwendig waren; man mußte sich als "Tor zur Welt" verstehen, wenn man prosperieren wollte, und zwar sowohl was den Landweg als auch was den Seeweg betraf. In jedem Fall verbot sich bornierte Abkapselung einfach aus ökonomischem Eigeninteresse. Der Handel war traditionell der wichtigste Wirtschaftsbereich Königsbergs;[245] Handelswege aus dem Baltikum, aus Rußland, aus Warschau, aus Nürnberg und Berlin liefen hier zusammen; der Seehandel brachte schon frühzeitig (im 14. Jahrhundert) intensive Kontakte zum Westen, vor allem nach England, Schottland und Flandern,[246] und bereits Ende des 17. Jahrhunderts siedelten Holländer, Engländer und Franzosen (Hugenotten) in Königsberg – wenn auch nicht

---

242 *Katz*, Vom Vorurteil..., S. 150-158; *Sterling*, Judenhaß, S. 84/85; *Strauss*, Pre-Emancipation Prussian Policies, S. 127/128; *Rürup*, Reinhard: Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur "Judenfrage" der bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1987, S. 29/30.

243 Vgl. dazu ausführlicher: *Silberner*, Edmund: Johann Jacoby – Politiker und Mensch, Bonn/Bad Godesberg 1976, S. 26, S. 192/193, S. 224.

244 Zit. nach *Toury*, Jacob: Jüdische Bürgerrechtskämpfer im vormärzlichen Königsberg, in: Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands, Bd. 32, Berlin 1983, S. 175-216, S. 177.

245 *Gause*, Fritz: Die Geschichte der Stadt Königsberg in Preußen, 2 Bde., Köln 1965/1968, Bd. I/S. 130-141.

246 *Gause*, Geschichte der Stadt Kgsbg., I/S. 138 ff.

immer zum Wohlgefallen der Königsberger Kaufleute, die, selbst wenig risikobereit, die Konkurrenz der innovativen Holländer und Engländer fürchteten und lange versuchten, ihre Privilegien zu verteidigen.[247] Beim Aufbau des Manufakturwesens in der Zeit des Merkantilismus spielten Unternehmer von außerhalb die bedeutendere Rolle: "Da die altangesessenen Kaufleute sich versagten, war der König, bzw. die Kriegs- und Domänenkammer, bei der Gründung von Manufakturen vorwiegend auf Fremde oder Neubürger angewiesen. Das bedeutet, daß so gut wie alle Manufakturen in Königsberg von Franzosen, Engländern und Juden ins Leben gerufen worden sind. Aus ihnen bildete sich ein neuer Stand, der lange in sich abgeschlossen blieb und nur langsam in die alte Oberschicht der Handelsherren aufging."[248]

Jedenfalls: die "Randlage" der Stadt sorgte nicht nur für Kontakte nach außen, sie brachte auch Fremde in die Stadt, die im Lauf der Zeit eingebürgert wurden und ins gesellschaftliche und geistige Leben der Stadt integriert waren, wenn auch die besonderen Bindungen innerhalb der nationalen Gruppen (Sprache, Heiraten untereinander) erhalten blieben.

Die Angst vor der Konkurrenz spielte auch eine Rolle, als sich die Königsberger Kaufmannschaft im 18. Jahrhundert gegen die Zulassung von Juden wehrte,[249] aber schließlich mußte man einsehen, daß die Kontakte jüdischer Händler und Kaufleute nach Osten besser genutzt werden konnten, wenn man diese Juden ins Wirtschaftsleben der Stadt integrierte, indem man sie zumindest einigermaßen rechtlich absicherte. Nach dem Wiener Kongreß war Königsberg so der wichtigste Umschlagplatz für den Handel mit Rußland geworden, unter bedeutender jüdischer Beteiligung.[250]

Und was die "reine Vernunft" betrifft – es kann kaum überschätzt werden, welch "hervorragende Rolle bei der Verarbeitung der westeuropäischen Entwicklung (...) die Königsberger Universität (spielte). Sie wurde zum Einfallstor für liberales, reformerisches Gedankengut."[251] Neben Immanuel Kant lehrte an der Albertina Christian Jakob Kraus praktische Philosophie und führte die Kameralwissenschaften als akademische Disziplin ein. Seine Auffassung von der Notwendigkeit einer grundlegenden Umgestaltung des gesamten preußischen Staatswesens wirkte prägend auf die ostpreußische Beamtenschaft; nicht wenige seiner Schüler sind später an prominenter Stelle entsprechend politisch wirksam gewesen.[252]

In dieser "entlegenen Stadt der reinen Vernunft" entwickelte sich ein entsprechendes eigenständiges Selbstbewußtsein, das frühzeitig nach Dezentralisation und erweiterter Selbständig-

---

247 *Gause*, Geschichte der Stadt Kgsbg., I/S. 519-527, II/S. 89/90.

248 *Gause*, Geschichte der Stadt Kgsbg., II/S. 91.

249 *Jolowicz*, Heymann: Geschichte der Juden in Königsberg in Pr., Posen 1867, S. 16 ff.

250 *Hartmann*, Stefan: Zur Sozialstruktur und Bevölkerungsstruktur der Königsberger Judenschaft in der Mitte des 19. Jahrhunderts, in: Deutsche Ostkunde 34, Heft 6, Waiblingen 1988, S. 72-77, S. 75.

251 *Belke*, Hans-Jürgen: Die preußische Regierung zu Königsberg 1808–1850, Köln/Berlin 1976 (Studien zur Geschichte Preußens, Bd. 26), S. 14.

252 *Belke*, Die preußische Regierung zu Kgsbg., S. 14/15. "Aus den Reihen der ostpreußischen Provinzialverwaltung zählten zu Kraus' Schülern: Provinzialminister Leopold Freiherr v. Schroetter; Kammerpräsident Hans Jakob v. Auerswald (...); Theodor v. Schön, der Verfasser des Oktober-Edikts, und Heinrich Graf zu Dohna-Wundlacken, der spätere Königsberger Regierungspräsident (...) Johann Gottfried Frey, der Redakteur der Städteordnung, und Eduard Flottwell, der spätere Regierungspräsident von Marienwerder und Finanzminister." (a. a. O., S. 15).

keit auf Provinzialebene strebte.[253] Die zeitweilige Funktion Königsbergs als Haupt- und Residenzstadt Preußens (nach 1806) trug viel zu diesem Selbstbewußtsein bei, und auch die jüdische Gemeinde profitierte von dieser Situation: noch vor der Berliner Gemeinde entfalteten die Königsberger Juden eine rege Petitionstätigkeit in dieser Zeit der Anwesenheit des Königs,[254] und es war in Königsberg, wo der preußische Staatsminister Schroetter, ursprünglich erklärtermaßen antijüdisch eingestellt, in Kontakt mit Juden kam und nach ausführlichen Informationen durch den Bankier und Gemeindeältesten Caspar eine völlige Kehrtwendung in seiner Haltung den Juden gegenüber machte und derjenige war, der den Anstoß zur Erarbeitung des Emanzipationsediktes von 1812 gab.[255]

Ein deutliches Symptom für den zunehmend liberalen politischen Geist in der Stadt zeigte sich im Umgang mit der Städteordnung: während zunächst die Opposition gegen die Städteordnung von 1808 erheblich war, da sie als zu demokratisch erschien und einige großbürgerliche Privilegien abschaffte, lehnten die ostpreußischen Städte später (1831) die *revidierte* Städteordnung der Restaurationszeit ab und blieben bei der von 1808;[256] die "neue" erschien ihnen zu undemokratisch: "In Königsberg hatte also ein liberaler Geist die konservativ-großbürgerlichen Tendenzen von 1806-10 überflügelt."[257]

Der liberale Geist war durchaus nicht nur in den Köpfen politisierender Intellektueller präsent; er fand – als "starke antifeudale Opposition"[258] – auch Eingang in die Schichten des Adels und des Großbürgertums: "Der liberale Adel, der sich vor allem aus Großgrundbesitzern zusammensetzte und engste Beziehungen zu einer Beamtengruppe um den Oberpräsidenten v. Schön besaß, wandte sich gegen Refeudalisierungsbestrebungen im Agrarbereich und suchte die gänzliche Durchsetzung agrarkapitalistischer Produktionsverhältnisse zu fördern. (...) Die zweite antifeudal orientierte Schicht, das Handels- und Industriebürgertum, stand dagegen unter schwerem wirtschaftlichen Druck infolge der Abgeschnittenheit vom polnischen und vom Zollvereinsmarkt, der sich als latente Unzufriedenheit mit dem bürokratischen Absolutismus äußerte."[259]

Diese Tendenzen trafen sich mit den Staatsvorstellungen des Oberpräsidenten Theodor von Schön (übrigens auch ein Schüler von Christian Jakob Kraus), dessen Ideal nicht der absolutistisch-patrimoniale, sondern ein eher liberaler Staat war, der dem Einzelnen Entfaltungsmöglichkeiten bot und sicherte.[260] Diese Strömungen und Vorstellungen stießen natürlich auf heftigstes Mißtrauen und schließlich Gegenmaßnahmen der Berliner Regierung[261] – aber in

---

253 *Belke*, Die preußische Regierung zu Kgsbg., S. 15.

254 *Toury*, Bürgerrechtskämpfer, S. 180-182.

255 *Freund*, Emanzipation der Juden, S. 109-125.

256 *Belke*, Die preußische Regierung zu Kgsbg., S. 94-103.

257 *Toury*, Bürgerrechtskämpfer, S. 187.

258 *Belke*, Die preußische Regierung zu Kgsbg., S. 53.

259 *Belke*, Die preußische Regierung zu Kgsbg., S. 53; auch: S. 106/107.

260 *Belke*, Die preußische Regierung zu Kgsbg., S. 55.

261 *Belke*, Die preußische Regierung zu Kgsbg., S. 53-61.

Königsberg selbst fanden sie Verstärkung und Unterstützung auch durch die bürgerliche Opposition.

Die liberale Bewegung aus Adel und Großbürgertum hatte ihr Zentrum anfangs vor allem in der Stadtverordnetenversammlung und richtete ihr Hauptaugenmerk, wie gesagt, auf eine wirtschaftliche Liberalisierung; die bürgerliche radikalliberale Bewegung, die auch die Forderung nach einer Konstitution erhob, ging aus einem Lesezirkel oder "Kränzchen" hervor, das sich Ende der dreißiger Jahre in der Konditorei Siegel zusammenfand und dessen spiritus rector (wiewohl eher zurückhaltend) der jüdische Arzt Johann Jacoby gewesen ist.[262] Eine anschauliche Schilderung dieser offensichtlich sehr "pluralistischen" Treffen (es beteiligten sich daran Angehörige der verschiedensten Berufe) gibt uns der Philosoph Karl Rosenkranz, der von 1833 an in Königsberg lebte und lehrte. Seine "Königsberger Skizzen" erschienen 1842 – also genau in der Zeit, die uns interessiert. Rosenkranz ist nicht nur ein scharfsichtiger und feinsinniger Beobachter, sondern weiß auch höchst plastisch und farbig Stadt und städtisches Leben zu schildern. Über die Treffen in der Siegelschen Konditorei erzählt er:

> "Es ist nicht sowohl der materielle Comfort, nicht sowohl die allerdings höchst günstige Lage, als ein geistiges Moment, wodurch sie zu einer solchen Anerkennung nöthigt. (...) Die Siegelsche Conditorei ist diejenige, welche in Königsberg am meisten den Habitus eines Kaffeehauses besitzt. Sie ist für uns, was Stehely und Spagnapony für Berlin. Will man (...) die Möglichkeit, auch Neuigkeiten zu hören und über das, was man gelesen hat, zu sprechen, so wird Siegel's Konditorei oben an stehen (...). Eine solche sociale Atmosphäre, wie sie bei Siegel herrscht, wird aber nur dadurch möglich, daß bestimmte Besucher, die Habitués, zu bestimmten Stunden in der Regel dort zu finden sind. Man weiß ungefähr, in was für eine Gesellschaft man eintritt. (...) Referendarien, Doctoren der Medicin, Lehrer von den verschiedensten Anstalten, einige reifere Studirende, Kaufleute, Justizcommissarien, Rentiers, pensionirte Militairs, Makler, einige Orchestermitglieder, mehrere Officiere (...), Gutsbesitzer, die häufiger zur Stadt kommen, Beamte u.s.w. bilden ein gewisses Ganze und bringen eine espèce von öffentlichem Urtheil hervor. Es ist in der That ein eigenthümliches System der Geselligkeit, das sich hier etablirt. Sehr viele derer, die hier die Dialektik der Debatte an Lectüre anknüpfen, haben außerhalb der Conditorei nicht die geringste Beziehung auf einander, bleiben sich persönlich schlechthin fremd und führen doch von Tag zu Tag einen oft sehr lebhaften Verkehr mit einander."[263]

Hier klingt schon an, was Rosenkranz in einem gesonderten Kapitel noch einmal genauer schildert: die Tatsache eines städtischen Lebens, in dem Einschränkungen des gesellschaftli-

---

262 *Silberner*, Johann Jacoby, S. 68 ff.; Toury, Bürgerrechtskämpfer, S. 188.

263 *Rosenkranz*, Karl: Königsberger Skizzen; Danzig 1842, Faksimile-Nachdruck Hannover 1972, Erste Abtheilung, S. 249-252 (Ich übernahm die Orthographie unverändert). Siehe dazu auch: *Jung*, Alexander: Königsberg und die Königsberger, Leipzig 1846, S. 15, S. 337-353.

chen Verkehrs durch Standesgrenzen immer weniger eine Rolle spielen. Lassen wir den Philosophen noch einmal selbst erzählen:

> "Wir haben so gut unsere exclusive Gesellschaft, als andere Residenzen. (...) Nur wird bei uns durch die Macht des bürgerlichen Reichthums, der Bildung, durch die Isolirung der Lage der Stadt, die gebieterisch darauf dringt, nicht in unweiser Vornehmheit sich so manchen leiblichen und geistigen Genuß zu verscherzen, die verknöchernde Erstarrung der geschlosseneren Kreise wohl mehr, als in anderen Großstädten, verhütet. Die eigentlich gebildete Gesellschaft trifft sich fast überall in den größeren Cirkeln als die nämliche wieder. Die Kreise, welche ihr Centrum in einer sehr entschiedenen äußeren Stellung haben, öffnen sich mehr gegen einander, schwanken in einander hinüber. Dadurch ergiebt sich eine allgemeine Freundlichkeit der Stände gegen einander, die höchst wohlthuend und für Königsberg eine ehrenvolle Auszeichnung ist."[264]

Rosenkranz konstatiert insgesamt ein ausgeprägtes Gleichgewicht der Stände – keiner der höheren Stände versuche, so etwas wie eine Vorherrschaft zu übernehmen, denn da ein solcher Versuch dem Verstand widerspräche, habe er in Königsberg keine Realisierungschance, sondern würde auf Kritik und Opposition stoßen.[265]

Interessant ist, daß auch Rosenkranz auf die Tatsache der Randlage, des Entlegenseins, als konstitutiven Faktor für spezielle soziale Verhaltensweisen hinweist, in diesem Falle: die Durchlässigkeit der ständischen Abgrenzungen. Auch die oben schon zitierte "reine Vernunft" kommt hier wieder zur Wirkung: ein kastenartig strenges Ständewesen wäre den vitalen Interessen des einzelnen Gesellschaftsmitgliedes abträglich, also verfährt man flexibel.

Überhaupt benennt Rosenkranz als einen Hauptcharakterzug Königsbergs "nüchternsten Verstand",[266] der sehr aufgeschlossen und fortschrittlich sei und "auch dem Fremdartigsten mit Empfänglichkeit" entgegenkomme.[267] Aus dieser Offenheit für Neues und aus dieser Verständigkeit ergebe sich eine "seltene Gerechtigkeit des Urtheils"[268] und eine ausgeprägte Bereitschaft zur Kritikfähigkeit, zur Auseinandersetzung und erforderlichenfalls zur Opposition.[269]

Rosenkranz' Eindrücke und Interpretationen ergänzen das Bild, das uns die Aufzeichnungen der Historiker vermitteln – das atmosphärisch Besondere, das er skizziert, läßt die Ereignisse des Vormärz farbig und lebendig vor unseren Augen erscheinen.

Auch im Zusammenleben von Juden und Christen zeigten sich neben aller Diskriminierung und Judenfeindlichkeit frühzeitig Tendenzen, die Königsberg als "zweite(n) Vorort der Auf-

---

264 *Rosenkranz*, Königsberger Skizzen, I/S. 116/117.

265 *Rosenkranz*, Königsberger Skizzen, I/S. 114.

266 *Rosenkranz*, Königsberger Skizzen, I/S. 64.

267 *Rosenkranz*, Königsberger Skizzen, I/S. 66.

268 *Rosenkranz*, Königsberger Skizzen, I/S. 67.

269 *Rosenkranz*, Königsberger Skizzen, I/S. 68.

klärungsbewegung"[270] neben Berlin auswiesen. Das schon vor der Wende zum 19. Jahrhundert virulente liberal-reformerische Gedankengut an der Universität hatte zur Folge, daß bereits damals jüdische Studenten als cives academici auch für nichtjüdische Kommilitonen ein akzeptierter Umgang waren; die jüdische Familie Friedlaender, Stammhaus zahlreicher politisch und kulturell aktiver Persönlichkeiten, war auf dem Felde der Politik wie auch der Kultur eine der führenden Familien der Stadt: jüdische wie nichtjüdische Aufklärer verkehrten bei ihnen, ihre Sammlung an Kunstwerken und ihre Bibliothek wissenschaftlicher und schöngeistiger Kostbarkeiten war berühmt.[271] Auch von Kant wird überliefert, er habe "manchen jüdischen Studenten" protegiert;[272] der Berliner Arzt und Wissenschaftler Marcus Herz gehörte zu denen unter seinen Schülern, mit denen er auch nach dem Studium noch weiter Kontakt pflegte.[273] In Bezug auf das Zusammenleben mit den Juden sprechen einige Indizien dafür, daß die Reaktion in Königsberg nicht gerade willkommen geheißen wurde, sondern auch auf Widerstand stieß: man wählte weiterhin Juden zu Stadträten und in Ehrenämter, und als die extrem judenverächtliche Posse "Unser Verkehr" in Königsberg aufgeführt wurde, veröffentlichte ein Christ eine Schrift, die "mit Klarheit und Schärfe" gegen die in diesem Theaterstück in Szene gesetzten Antijudaismen Stellung bezog.[274] 1841 legten Königsberger Abgeordnete in Danzig dem ständischen Ausschuß einen "Antrag auf Zulassung der Stadtverordneten mosaischen Glaubens zur Wahl der Landtags-Abgeordneten" vor, der allerdings in einer Zeit eines zunehmenden christlich-germanischen Staatsverständnisses keine Chance auf Akzeptanz hatte;[275] und es war 1842 der Königsberger Polizeipräsident Abegg, der, als er sich zu den Regierungsplänen einer Bildung von Judenkorporationen äußern sollte, ein flammendes Plädoyer *gegen* eine engstirnige Auffassung von einem christlich-germanischen Staatswesen und also auch gegen diese Pläne verfaßte, die positiven Auswirkungen des Ediktes von 1812 klar und fundiert darlegte und die Fortführung einer Politik im Sinne dieses "Versöhnungs-Edictes"[276] empfahl.[277] Im gleichen Jahr forderte auch der protestantische Divisionsprediger und Universitätslehrer Dr. Julius Rupp eine Gleichb*erechtigung* aller Staatsbürger, da der christliche Staat ja auch allen die gleichen *Pflichten* auferlege.[278]

Wenn hier die Verständigkeit und Offenheit in der Atmosphäre der Stadt hervorgehoben wird, so sollte dadurch nicht der Eindruck erweckt werden, Königsberg sei ein konflikt- und vorurteilsfreies Paradies gewesen, in dem Juden und Christen in herzlicher Eintracht miteinander gelebt hätten. Wie überall, so hatten auch die Juden in Königsberg unter Restriktionen und Feindseligkeiten zu leiden; die preußischen Gesetze galten natürlich auch hier, und Vor-

---

270 *Toury*, Eintritt der Juden ins deutsche Bürgertum, S. 175.

271 *Toury*, Bürgerrechtskämpfer, S. 177-179.

272 *Toury*, Bürgerrechtskämpfer, S. 179; Graupe, Entstehung des modernen Judentums, S. 143.

273 *Graupe*, Entstehung des modernen Judentums, S. 149-150.

274 *Jolowicz*, Geschichte der Juden in Kgsbg., S. 127/128.

275 *Jolowicz*, Geschichte der Juden in Kgsbg., S. 147.

276 *Jolowicz*, Geschichte der Juden in Kgsbg., S. 153.

277 *Jolowicz*, Geschichte der Juden in Kgsbg., S. 152-156.

278 *Jolowicz*, Geschichte der Juden in Kgsbg., S. 156/157.

urteile und Ablehnung – aus welchen Gründen auch immer – gab es hier ebenso wie anderswo. Die ansässige christliche Kaufmannschaft hatte sich lange und heftig gewehrt gegen Bemühungen der preußischen Zentralregierung, die auch den Juden eine (wenn auch eng reglementierte) Beteiligung am wirtschaftlichen Leben der Stadt einräumen wollte, da dies neue Möglichkeiten erschließen würde, über Abgaben die Staatskasse zu sanieren.[279] Erst im 18. Jahrhundert wuchs die Einsicht, daß die Juden dem örtlichen Handel durchaus nützlich sein könnten, und man bemühte sich um ihre – natürlich immer noch streng reglementierte und beschränkte – Zulassung;[280] und die gesellschaftliche Trennung zwischen Juden und Christen verschwand letztendlich erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.[281] Die Stadt befand sich ja nicht außerhalb von Raum und Zeit – und sie war Teil vom Preußen des beginnenden 19. Jahrhunderts, die Juden waren – wie in ganz Preußen – in ihren staatsbürgerlichen Rechten beschränkt, die reaktionäre Verordnungspolitik der Restaurationszeit wirkte auch in Königsberg. Auch hier wurden einem jüdischen Kaufmann während der Zeit der Hep-Hep-Krawalle 1819 die Fenster eingeworfen;[282] auch hier wirkten die Restriktionen, die Juden ausschlossen von der Teilnahme an der Wahl von Provinziallandtags-Abgeordneten,[283] von Lehrämtern an Universitäten[284] und vom Dienst als Compagniechirurgus.[285] Auch hier hat es als Grundströmung eine Ablehnung der Juden und des Judentums gegeben; das politisch-intellektuelle Zusammenwirken mit einzelnen Juden bedeutete ja weder eine Akzeptanz aller Juden noch des Judentums. Daß Judentum und jüdische Religion den Nichtjuden etwas Fremdes war, das eher mit Verachtung als mit Respekt betrachtet wurde, läßt sich auch wieder recht deutlich in den Aufzeichnungen Rosenkranz' ablesen. In seinem Kapitel über "Kirchliches Leben"[286] schildert er sehr anschaulich und ganz ausführlich einen jüdischen Gottesdienst – man spürt beim Lesen deutlich sein Wissen um die Tatsache, daß dem Leser wohl ein jüdischer Gottesdienst völlig fremd ist, und ebenso spürt man sein Bemühen, dem Leser dieses Fremde als etwas Würdiges und Achtenswertes nahezubringen, auch wenn es nicht den Vorstellungen entspricht, die sich ein Christ vom Gottesdienst macht. Noch umfassender sind die daran angefügten Ausführungen über geistige Strömungen des Judentums seiner Zeit in Königsberg – auch aus ihnen wird die Hochachtung deutlich, die der Autor empfindet, die aber offensichtlich in seiner Zeit keine Selbstverständlichkeit ist: wäre sie es, hätte Rosenkranz sicherlich keine Notwendigkeit zu einer derart ausführlichen und beinahe apologetischen Darstellung gesehen. Bemerkenswert ist auch, daß er seine Schilderung der Juden nicht nur an den Anfang seines Kirchenkapitels gestellt hat, sondern daß er ihr fast ein Drittel des gesamten Kapitelumfanges widmet. Das deutet schon darauf hin, daß es ihm notwendig er-

---

279 *Jolowicz*, Geschichte der Juden in Kgsbg., S. 16-28.

280 *Jolowicz*, Geschichte der Juden in Kgsbg., S. 55.

281 *Hartmann*, Zur Sozialstruktur und Bevölkerungsstruktur..., S. 74.

282 *Toury*, Bürgerrechtskämpfer, S. 184.

283 *Jolowicz*, Geschichte der Juden in Kgsbg., S. 141-142.

284 *Jolowicz*, Geschichte der Juden in Kgsbg., S. 135.

285 *Jolowicz*, Geschichte der Juden in Kgsbg., S. 136.

286 *Rosenkranz*, Königsberger Skizzen, I/S. 273-331.

schien und ihm daran lag, hier im besten Sinne aufklärerisch zu wirken. (Nicht unerwähnt lassen will ich aber die Tatsache, daß es sich bei den "akzeptierten" Juden immer um die mehr oder weniger assimilationsbereiten handelt, nicht um die orthodoxen, oft aus Osteuropa stammenden – sie sieht man auch weiterhin als Fremde an.)

Wir müssen also davon ausgehen, daß in Königsberg wie überall in Preußen Ablehnung und Unkenntnis das Verhältnis zu den Juden bestimmte. Aber es gab eben auch – und auf vergleichsweise breiter Basis – gerade während der Vormärzzeit den gemeinsamen Kampf um mehr Rechte für die Juden, eingebettet in den Kampf um Bürgerrechte und um eine Konstitution. Johann Jacoby hatte schon sehr frühzeitig erkannt, daß das Bemühen der Juden um eine Verbesserung ihres Rechtsstatus nur ein Teil des allgemeinen Kampfes um staatsbürgerliche Rechte für alle war.[287] Und er war durchaus kein Einzelkämpfer: Juden und Nichtjuden in Königsberg nahmen Teil an den Diskussionen im "Donnerstagskränzchen" in der Konditorei Siegel (ca. 1842-44) und später an der "Bürgergesellschaft" (ab Dez. 1844) und nach deren Verbot an der "Städtischen Ressource" (ab März 1846).[288] "Es herrschte (...) gerade damals (1843-1845) in Königsberg – und nicht nur dort – eine rege Versammlungs- und Assoziationsbewegung und außerdem auch so etwas wie ein "Tauwetter der positiven Religion", so daß (...) die liberalen Akteure dem Unterschied zwischen Christen und Juden herzlich wenig Gewicht beilegten."[289]

2.2. Nahaufnahmen: Die christlichen Romanfiguren und ihr Verhältnis zu den Juden

Hier sind einige Vorbemerkungen nötig, die die Erarbeitung der "historischen Hintergrundfolien" für dieses Kapitel betreffen:

Während die Erarbeitung der ersten beiden Folien (Totale – Halbtotale) keine besonderen Probleme aufwarf, stellte sich während meiner Untersuchungen heraus, daß die Nahaufnahme der verschiedenen sozialen Umfelder einigermaßen schwierig ist: es sind bislang keine Monographien erarbeitet worden, die das Verhalten bestimmter sozialer Gruppen – Adel, Geistlichkeit, Großbürgertum, Künstler – den Juden gegenüber *innerhalb des für uns relevanten Zeitraumes (1815-1848)* zum Gegenstand haben. Es gibt eine große Anzahl von entsprechenden Untersuchungen über die Zeit nach 1870, und auch der Zeitraum der Spätaufklärung und der Salons ist recht intensiv bearbeitet; die Vormärzzeit hat in dieser Hinsicht offensichtlich bislang kein Interesse gefunden.[290] Es gibt nur vereinzelt spezielle Untersuchungen z. B. zur

---

[287] *Jolowicz*, Geschichte der Juden in Kgsbg., S. 141 ff.; *Silberner*, Johann Jacoby, S. 48-49, S. 56.

[288] *Belke*, Die preußische Regierung zu Kgsbg., S. 162; *Silberner*, Johann Jacoby, S. 66-77, S. 140-154; *Toury*, Bürgerrechtskämpfer, S. 188-89, S. 195 ff.; Sehr ausführlich dazu, fast protokollarisch: *Jung*, Königsberg und die Königsberger, S. 41-253.

[289] *Toury*, Bürgerrechtskämpfer, S. 196/197; Vgl. dazu auch: *Jolowicz*, Geschichte der Juden in Kgsbg., S. 157/158; *Silberner*, Johann Jacoby, S. 66-77, S. 140-154.

[290] Nachdem ich lange nach Literatur gesucht hatte, ohne etwas Zufriedenstellendes zu finden, versicherten mir sowohl Rainer Erb (Zentrum für Antisemitismusforschung an der TU Berlin) als auch Sabine Offe (FB 9 / Religionswissenschaften an der Universität Bremen), daß dieser Bereich wirklich bislang unerforscht sei. Ich könnte mir gut vorstellen, daß eine empirische Untersuchung schichten- oder gruppenspezifischen

Haltung der Altkonservativen oder Bismarcks gegenüber den Juden,[291] aus denen ich auch einige Informationen entnehmen konnte; sie haben aber insgesamt eher das *politische* Verhalten der jeweiligen Gruppe resp. Einzelperson zum Thema, weniger ein Sozialverhalten gegenüber den Juden in Fleisch und Blut, mit denen sie möglicherweise zu tun hatten.

Ich konnte mich also bei der Bearbeitung der Frage, ob die Autorin das Verhalten ihrer christlichen Protagonisten den Juden gegenüber schichtenspezifisch oder sozialhistorisch genau dargestellt hat, nicht auf empirische Untersuchungen als Vergleichsmaterial stützen.

Das bedeutet: die Folie der Nahaufnahmen hat nicht die Schärfe, die ich mir gewünscht hätte. Ich habe, um überhaupt ein Bild von einer möglicherweise vorhandenen sozialen Determiniertheit im Verhalten von Christen zu Juden zu bekommen, einen Teil der für die anderen beiden "Hintergrundfolien" benutzten Literatur noch einmal unter diesem besonderen Aspekt durchforscht, besonders die zur Königsberger Geschichte; dann habe ich sozialhistorische Literatur hinzugezogen, die sich mit den speziellen sozialen Gruppen des Romans (Adel, Geistlichkeit, Großbürgertum, Künstler) unter allgemeinen Aspekten beschäftigt. Durch die so gewonnenen Erkenntnisse wurde ich zumindest in den Stand versetzt, zu den einzelnen Personen Aussagen darüber machen zu können, ob ihr Verhalten Juden gegenüber für ihre soziale Gruppe *wahrscheinlich* ist oder eher eine Ausnahme bedeutet. Im Gegensatz zu den Darstellungen der "Totalen" und der "Halbtotalen", die in sich geschlossene Abschnitte sind, werde ich den Bezug zum sozialen Herkunftsumfeld innerhalb der Analyse der einzelnen Persönlichkeiten herstellen.

Untersuchen des Verhältnisses der Christen zu den Juden wird im folgenden heißen, die einzelnen christlichen Romanfiguren sozusagen in ihrem Verhalten zu beobachten und dem, was sie sagen, zu lauschen und daraus – mit Hilfe des historischen Materials – Schlüsse zu ziehen.

Vor den Beginn der Nahaufnahmen stelle ich eine Zusammenfassung des Romans. Es scheint mir dies der geeignetste Platz dafür zu sein.

Verhaltens gegenüber Juden auf der Basis von Briefen, Tagebüchern, Memoiren, Predigten etc. reizvoll und ergiebig wäre.

291 *Dierks*, Margarete: Die preußischen Altkonservativen und die Judenfrage 1810-1847, Rostock 1939, das Buch ist allerdings – siehe Erscheinungsjahr – m. E. nur begrenzt nutzbar; *Jöhlinger*, Otto: Bismarck und die Juden, Berlin 1921.

Inhalt des Romans "Jenny"

Jenny Meier ist die Tochter eines wohlhabenden und gebildeten jüdischen Bankiers in "einer großen deutschen Handelsstadt" (I/S. 1)[292] – ganz offensichtlich ist Königsberg gemeint, Fanny Lewalds Vaterstadt. Von den Eltern liebevoll verwöhnt, haben sich der helle Verstand und "schlagende Witz" des "lebhafte(n), leidenschaftliche(n) Mädchens" (I/S. 53) recht frei entwickeln können. Ihr um elf Jahre älterer Bruder Eduard, der nach abgeschlossenem Studium erfolgreich (wenn auch aufgrund seines Judentums in seiner Karriere behindert) als Arzt in der Heimatstadt zu arbeiten beginnt, bittet einen ehemaligen Studienfreund, den mittellosen protestantischen Theologiekandidaten Gustav Reinhard, als Hauslehrer die Erziehung seiner Schwester zu übernehmen. Reinhard (dem sein christlicher Glaube tiefste Überzeugung ist) und Jenny verlieben sich ineinander.

Die eigentliche Romanhandlung läßt Lewald "im Spätherbst des Jahres 1832" (I/S. 1) beginnen; Jenny ist knapp siebzehn Jahre alt. Sie ist eigentlich dem in der Familie mitlebenden Cousin Joseph als Ehefrau bestimmt, einem eher düsteren, aber sehr liebevollen jungen Mann. Doch Jenny möchte Reinhard gewinnen; ihr Liebe zu diesem bewegt sie schließlich dazu, zum Christentum überzutreten. Ihre Eltern stimmen einer Verlobung der beiden zu. Das Glück der beiden scheint vollkommen.

Ihr ausgeprägt rationales Denken macht es Jenny jedoch letztlich unmöglich, an die grundlegenden Dogmen der christlichen Kirche (die Dreieinigkeit, die Gottessohnschaft Christi und die Leibwerdung Christi im Abendmahl) zu glauben. Nach langen und schweren inneren Kämpfen, die sie während der Vorbereitung auf die Taufe und auch nach dem Vollzug derselben ausficht, gesteht sie schließlich Reinhard in einem Brief ihre Unfähigkeit zum – im Sinne der christlichen Kirche – wahrhaftigen Glauben. Er sagt sich daraufhin von ihr los, nachdem seine Mutter darüber hinaus Vermutungen ausgesprochen hat, daß an Jennys Treue zu ihm zu zweifeln sei.

Zutiefst unglücklich möchte Jenny diese Mißverständnisse klären, doch der gekränkte Stolz ihres Vaters verhindert dies. So findet die Liebesgeschichte der beiden ein abruptes Ende; "Reinhard und Jenny sahen sich nicht wieder, niemals fand irgend eine Erklärung zwischen ihnen statt und ein Brautpaar, das mit glühender Sehnsucht nach innigster Vereinigung gestrebt hatte, war plötzlich und auf die schmerzhafteste Weise für immer getrennt." (II/S. 149)

Parallel entwickelt sich eine zweite Liebesgeschichte, und zwar zwischen Eduard Meier und Clara Horn, Tochter aus einer christlichen Familie, in der

292 Zitate aus dem Roman sind im laufenden Text mit Seitenzahlen versehen; dabei steht z. B. I/S. 225 für 1. Band, S. 225. Rechtschreibung und Zeichensetzung wurden unverändert aus der verwendeten Ausgabe (Leipzig 1843) übernommen.

antijüdische Vorurteile Normalität sind. Auch diese Liebe findet keine eheliche Erfüllung: der Staat verweigert Eduard, der eine Taufe ablehnt, die Erlaubnis zur Eheschließung mit einer christlichen Frau; und eine Trauung, gegen den Willen der Eltern im Ausland geschlossen, lehnt Clara ab, wenn auch schweren Herzens. Sie heiratet, dem Wunsch ihrer Eltern gemäß, ihren englischen Cousin William Hughes. Eduard verarbeitet seinen tiefen Schmerz in politischen Aktivitäten , um die rechtliche Emanzipation der Juden voranzubringen.

Im zweiten Teil des Romans[293] begegnen wir Jenny acht Jahre später wieder. Gemeinsam mit ihrem Vater – die Mutter ist inzwischen verstorben – hält sie sich in Baden-Baden auf, wo sie mit Clara und William und deren Kindern zusammengetroffen ist. Es entwickelt sich ein freundschaftliches Verhältnis zwischen Jenny und einem Freund der Familie Hughes, dem liberalen Grafen Walter. Aus der gegenseitigen Wertschätzung wird Liebe. Nach anfänglichem Zögern willigt Jenny ein, Walters Frau zu werden.

Als man nach Königsberg zurückgekehrt ist, macht ein ehemaliger Regimentskamerad des Grafen diesem gegenüber eine abfällige Bemerkung hinsichtlich der jüdischen Abstammung seiner Braut. Der Graf fordert Satisfaktion. Im Duell wird er tödlich verwundet und stirbt. Jenny bricht über seiner Leiche in tödlichem Schmerz zusammen. An ihrem Grab beschwört ihr Bruder Eduard die Hoffnung auf eine bessere Zukunft, in der Freiheit und Emanzipation für die Juden Wirklichkeit sein würden.

2.2.1. Die alltägliche Judenverachtung: Die Familie Horn

Als erstes werde ich mich keiner einzelnen Person zuwenden; der untersuchende Blick wird sich vielmehr auf eine ganze Familie richten, und zwar auf die Familie Horn, die sozusagen das christliche Gegenstück zur jüdischen Familie Meier ist.

In dieser Familie Horn stellt Fanny Lewald in einem Mikrokosmos das dar, was ich als "alltägliche Judenfeindschaft" einer bestimmten Gesellschaftsschicht ihrer Zeit bezeichnen möchte: in verschiedenen Abstufungen der Intensität, aus verschiedenen Ursachen resultierend, sich verändernd oder beharrend auf der einmal angenommenen Haltung. Sie schildert hier kein extremes Verhalten, es gibt - dies sicherlich der gesellschaftlichen Schicht gemäß – keine spektakulären Vorfälle, aber es gibt viele Kleinigkeiten, die auf jene, gegen die sie gerichtet sind, schmerzhaft wirken. Ich werde mein Augenmerk auch auf die Entwicklungen richten, die in dieser Familie hinsichtlich ihrer Haltung zu Juden vor sich gehen; läßt sich doch daraus ablesen, welche Perspektive die gestaltende Autorin dieser alltäglichen Judenfeindschaft zudenkt.

[293] Hier muß ich auf eine Besonderheit aufmerksam machen, die zu beachten ist: Wenn in meiner Arbeit vom ersten (oder zweiten) *Teil* des Romans die Rede ist, so ist damit *nicht* der 1. (resp. 2.) *Band*, sondern die inhaltliche Aufteilung des Romans gemeint, die mit der Aufteilung der Bände *nicht* identisch ist. Der erste Teil des Romans endet erst weit im 2. Band.

Der Hintergrund der Familie Horn ist schnell aufgezeichnet: der Vater ist ein reicher Kaufmann (I/S. 4), der sich durch die Heirat mit einer Frau aus "einer der angesehensten Familien der Kaufmannsaristokratie" (I/S. 112) den Zugang zu Wohlhabenheit und Sozialprestige gesichert hat. Die Ehe ist unglücklich, Streit und Unfrieden die Regel (I/S. 113; I/S. 121-122; II/S. 91-92). Von den beiden nun erwachsenen Kindern des Paares wird unten ausführlich die Rede sein.

Es ist also eine Familie aus dem Milieu der nouveaux riches, die ihren Ursprung in einer Ehe hat, die nur aus Gründen des Aufstiegs geschlossen wurde (I/S. 112-113). Und noch ein Faktum ist von Bedeutung: Vater Horn hat nicht nur bei dem jüdischen Geschäftsmann Meier (dem Großvater "unserer" Familie) gelernt, sondern von dessen Sohn, Vater Meier, der Bankier ist, auch "die Mittel zu seinem Etablissement" erhalten – Kredite also –, ohne die die Heirat und damit der Sprung "in die schönste Mitte der Kaufmannsaristokratie" (I/S. 4) wahrscheinlich gar nicht möglich gewesen wäre.

Daß die gesellschaftlichen Kreise, zu denen Horns gehören, Juden grundsätzlich ablehnend gegenüberstehen, erfahren wir von Vater Meier, als er sein Erstaunen über die Bestellung seines Sohnes Eduard an das Krankenbett der Tochter Horn äußert; er bemerkt, "daß es jener ganzen Clique gewiß die höchste Überwindung gekostet hat, den jüdischen Arzt in ihre engern Kreise zu ziehen." (I/S. 20).

Soweit die soziale Einordnung der Gesamtfamilie. Betrachten wir nun die einzelnen Familienmitglieder.

Über Vater Horn haben wir bereits gehört, daß er dem Bankier Meier einiges verdankt. Dies ist für ihn, den wohl eher rational-geschäftlich denkenden und handelnden Kaufmann, nichts Außergewöhnliches; zwar ist auch er kein Judenfreund, aber der geschäftliche Umgang mit ihnen hat den "Widerwillen" reduziert (I/S. 155). Als jemand, der auf Leistung und Erfolg hin orientiert ist, fällt es ihm nicht schwer, den jüdischen Bankier und seinen tüchtigen Arztsohn zu schätzen. Selbstsicherheit und Rationalität lassen ursprünglich vorhandene Aversionen dahinschwinden, wenn seine Erfahrung ihn die Unbegründetheit dieser Aversionen lehrt; als Geschäftsmann kann er es sich nicht leisten, auf irrationalem, unflexiblem Denken zu beharren.

Sehr anders erleben wir seine Gattin. Frau Horn ist der Prototyp einer bornierten, kleingeistigen Bourgeoise, deren Denken nur um sich selbst und um die Verwirklichung ihrer Zukunftspläne für die beiden Kinder kreist (I/S. 116-117; I/S. 287 ff.; II/S. 61 ff.; II/S. 82 ff.). Festgelegte Denkmuster zu durchbrechen, einmal übernommene Vorurteile zu hinterfragen, das ist ihre Sache nicht. Sie mag die Juden nicht, ohne daß sie jemals irgendwelche Gründe dafür äußert. Sie würde es "sehr ungern sehen", wenn ihr Neffe William Umgang mit Juden pflegen würde (I/S. 7); sie muß sich überwinden, ehe sie "einen Juden als Gast an ihrer Tafel (...) dulden" kann (I/S. 153); typisch ist ihre verächtliche Äußerung über Jennys Verlobung mit einem armen Kandidaten der Theologie: "Da sieht man deutlich, wie solchen Leuten selbst der Reichthum nichts hilft!" (I/S. 283); nicht ohne vorherige Einwendungen erhält die Tochter Clara die Erlaubnis, Meiers zu besuchen (I/S. 171-172); es bedarf geschickter und übertriebener Schmeicheleien seitens ihres Neffen, ehe sie bereit ist, den "Grenzcordon" für Clara und Jenny aufzuheben (I/S. 281-282). Aber weder dieses Zulassen gesellschaftlicher Kontakte noch die Akzeptanz Eduards als Hausarzt und damit automatisch auch als Freund

des Hauses bedeutet eine grundsätzliche Veränderung ihrer Haltung – all dies ist ihr nützlich, und deshalb kann sie es hinnehmen; damit akzeptiert sie keineswegs die Juden: daß ein Jude in ihren Augen im Grunde genommen gar kein Mensch ist, wird ersichtlich aus der Tatsache, daß die sich zwischen Clara und Eduard entspinnende Liebesgeschichte ihrer mütterlichen Aufmerksamkeit völlig entgeht; sie *kann* sie gar nicht wahrnehmen, "weil sie die Liebe ihrer Tochter zu einem Juden für eine Naturverirrung angesehen hätte, die sie einem Mädchen aus i h r e r Familie unmöglich zutrauen konnte." (I/S. 154).

Diese Frau reproduziert nicht nur unreflektiert die "gelernte" Judenfeindschaft ihrer gesellschaftlichen Gruppe;[294] die Autorin hat sie darüber hinaus mit einer Biografie ausgestattet, die ihre Verhaltensweisen zwar nicht sympathischer, aber immerhin verständlich erscheinen läßt: sie kompensiert mit Überheblichkeit und Standesdünkel ihre eigene Misere, das Unglücklichsein in ihrer Ehe (I/S. 112-114). Aus den besten Kreisen stammend, muß die Heirat mit einem Aufsteiger für sie, die schon alternde, ein sozialer Abstieg gewesen sein. Die von ihrem Mann erwartete Dankbarkeit blieb aus; ganz im Gegenteil brachte die kalte und herrschsüchtige Frau den Mann bald dazu, Zerstreuung außerhalb des häuslichen Zirkels zu suchen, was wiederum die Bitterkeit seiner Frau vertiefte. Bei ihr finden wir ganz deutlich das Phänomen der Übertragung: ihr Ärger, der seine Wurzeln ganz woanders hat, wird auf andere gerichtet, u.a. eben auch auf die Juden.[295] "Feindschaft ist auf Nebenmenschen projizierter Schmerz"[296] – dies läßt uns die Autorin bei Frau Horn deutlich erkennen.

Härte, Gefühlskälte, Bitterkeit und Frustriertheit lassen es nicht verwunderlich erscheinen, daß ihr gegenüber anderen – und eben auch gegenüber den Juden – jedwedes Einfühlungsvermögen, jedwede Fähigkeit und Bereitschaft zu flexiblem Denken vollständig fehlt (I/S. 287 ff.; II/S. 60-61). Sie braucht eine Umwelt, über die sie sich erheben kann und der gegenüber sie sich als "etwas Besseres" fühlt – denn das Unglück, die Unterlegenheit anderer erhöht das eigene Selbstwertgefühl, relativiert die eigene Misere.

Psychologisch nicht ungeschickt, läßt Fanny Lewald die Haltung der Eltern in den Kindern wie in einem Vergrößerungsspiegel noch einmal erscheinen. Dabei ist die Tochter Clara das "Spiegelbild" des Vaters, der Sohn Ferdinand das seiner Mutter.

Des Vaters Offenheit, welche Grundlage seiner Bereitschaft ist, durch Erfahrungen entkräftete Vorurteile allmählich nicht mehr als Maßstab anzuerkennen, ist bei Clara gesteigert zu "Fügsamkeit" und "demüthige(r) Ergebenheit" (I/S. 115); sie ist "weich und hingebend" (I/S.), anschmiegsam und anspruchslos (I/S. 115); will heißen: ihre weiche Persönlichkeit ist damit offen für *jeden* Eindruck und Einfluß, ist in hohem Maße abhängig von den bildenden und fordernden Einflüssen ihrer Umgebung, ist letztlich bar jeglichen Eigenwillens.[297] Die

---

294 Siehe dazu: *Bernstein*, Fritz: Der Antisemitismus als Gruppenerscheinung. Versuch einer Soziologie des Judenhasses, Königstein/Ts. 1980 (Neudruck der Ausg. von 1926), S. 137-140.

295 Siehe dazu *Loewenstein*, Rudolph M: Psychoanalyse des Antisemitismus, Frankfurt a. M. 1968, S. 31.

296 *Bernstein*, Antisemitismus als Gruppenerscheinung, S. 61. Bernstein behandelt diesen Denkansatz innerhalb seiner Überlegungen zur Entstehung von Feindschaft sehr ausführlich: S. 58-65.

297 Nur einmal hören wir, daß sie ihren eigenen Willen gegen den der Eltern durchgesetzt hat: als es um die Wahl eines tüchtigen Arztes ging und sie auf einem jüdischen beharrte. Allerdings hat man hier den Eindruck, daß Lewald ihr diesen letztlich schicksalhaften Eigenwillen allein aus romantechnischen Gründen zugestehen mußte: wie anders hätte sie Eduard jemals ins Hornsche Haus einführen können?

judenfeindliche Einstellung ihres Elternhauses kann Eduards fürsorgliches und liebevolles Bekümmern schnell überwinden, und der vernünftige Einfluß ihres Vetters tut ein übriges, wie sie selbst artikuliert: "(I)ch habe gewiß kein Vorurtheil der Art gehabt; und wäre das selbst der Fall gewesen, so verdanke ich es Ihnen und William, dasselbe gänzlich besiegt zu haben." (I/S. 207) Von gutherzigem Charakter, von leicht formbarer Persönlichkeit, macht die Liebe sie einsichtig und verständig für die Situation des Unrechtes, in der die Juden leben (I/S. 212-213); da ihr ganzes Wesen auf Harmonie angelegt ist (I/S. 120-126), hat sie ein empfindliches Gefühl nicht nur für die Dissonanzen im Elternhaus, sondern auch für die Disharmonie, die die ungerechte Situation der Juden in der Gesellschaft bedeutet.

Letztlich erweisen sich allerdings ihr Bedürfnis nach Harmonie und ihre nachgiebige Fügsamkeit, die stets dem stärksten Druck nachzugeben prädestiniert ist, als stärker denn ihre Liebe zu Eduard; die Gehorsamspflicht den Eltern gegenüber (die der Heirat mit einem Juden nie zustimmen würden), die Unfähigkeit zur Dissonanz mit ihnen (I/S. 372-374) wiegt schwerer als ihr Wunsch, den Geliebten "zu entschädigen für alles Leiden" (I/S. 150). Sympathisierende Offenheit, Bereitschaft zum Lernen und zum Umdenken, ja selbst die ganz große Liebe genügen nicht, um antijüdische Vorurteile aktiv zu überwinden, gegen sie zu leben – es gehört eine gewisse Kampfbereitschaft dazu, Durchsetzungsvermögen, Eigensinn und Eigenwillen: das ist Fanny Lewalds nüchterner, unromantischer Hinweis, den sie uns in der Darstellung Claras gibt. Aufklärung kann wirksam werden erst dann, wenn sie in die Tat umgesetzt wird; in diesem Fall hieße das: wenn Clara auch ohne Einwilligung ihrer Eltern das durchsetzen würde, was Gefühl und Verstand für richtig erkannt haben. Die Autorin wählt für ihren Roman jedoch die realistische Variante (die töchterliche Unterwerfung unter den Willen der Eltern) anstatt der visionären (die töchterliche Durchsetzung gegen den Willen von Eltern und Gesellschaft). Gegen die Zeit zu leben ist schwer, zu schwer für eine Frau wie Clara – es kann sogar tödlich ausgehen, wie wir später bei dem Grafen Walter erleben werden.

Claras Bruder Ferdinand ist das vollkommene Gegenteil seiner Schwester. Die unreflektierte dünkelhafte Judenfeindschaft seiner Mutter findet in ihm eine noch schärfere Ausprägung – wir erleben ihn, der im Zusammenhang mit dieser Fragestellung nur ganz kurz auftaucht, als unumwunden deutlich sich artikulierenden Judenfeind. In verächtlicher Direktheit tut er seinen Abscheu vor der jüdischen Rasse kund, als die Unterhaltung sich um eine gefeierte italienische Sängerin dreht, die seiner Meinung nach "so verdammt jüdisch" aussieht und ihm deshalb "au dernier degrès mißfallen hat" (I/S. 2-3). "Wir lieben in unserer Familie dies genre von Schönheit nicht, es ist eine uns angeborne Antipathie" (I/S. 3), so erklärt er seine Abneigung. Als kurze Zeit später sein englischer Cousin den Wunsch äußert, die jüdische Familie Meier kennenzulernen, brechen seine Aversionen, seine schon rassistisch-antisemitischen Vorurteile noch heftiger hervor, und zugleich erfahren wir, wo diese offensichtlich ihre Wurzeln haben: "Um Gottes Willen, William! (...) meine Mutter würde das sehr ungern sehen (...). Ich bitte Dich, diese Juden hängen wie die Kletten zusammen, und bist Du erst in einem ihrer Zirkel, so steckst Du auch gleich fest in der ganzen Clique, daß man sich schämen muß, mit Dir an öffentlichen Orten zu erscheinen, aus Furcht, von Deiner noblen Bekanntschaft überfallen zu werden." (I/S. 7).

Interessant ist, daß Ferdinand seine Abneigung nie als seine eigene individuelle Haltung bekennt, sondern als familiäre und noch dazu angeborene Antipathie hinstellt oder die Ableh-

nung seiner Mutter vorschiebt. Offensichtlich meint er, auf diese Weise glaubwürdiger zu wirken, da seine Aussage damit ein breiteres Fundament erhält. Das deutet auf eine beträchtliche Ich-Schwäche hin, auf ein Gefühl der eigenen Minderwertigkeit, und der Leser ist geneigt, in diesem Minderwertigkeitskomplex die Ursache für seinen Judenhaß zu vermuten. Diese Interpretation wird verstärkt durch die Erklärung, die uns der Maler Erlau über Ferdinands Verhalten liefert: als Ferdinand behauptet, Meiers nicht zu kennen, erinnert Erlau ihn daran, daß sein Vater doch dem Bankier Meier seinen Aufstieg verdanke; und als Ferdinand sich unverschämt abfällig über jüdische Gesellschaft äußert, erinnert Erlau sich, daß er trotz seiner vorgetragenen Antipathien "alle Segel aufsetzte, um eingeladen zu werden", als drei Jahre zuvor eine berühmte Sängerin im Hause Meier zu Gast gewesen war (I/S. 8-9). Von den gesellschaftlich mißachteten Juden *nicht* einer Einladung für wert gehalten zu werden, und sowieso den eigenen sozialen Status der Hilfe dieser Mißachteten zu verdanken – das muß ein Stachel sein im Fleische dessen, der aus sich heraus kein souveränes Selbstbewußtsein hat. Es mag ihm auch unterschwellig bewußt sein, daß gegenüber dem Bankier Meier sein Vater in der verächtlichen Rolle des Parvenu ist, die doch sonst traditionell als etwas Jüdisches angesehen wurde, also ein Rollentausch stattgefunden hat, der die Eitelkeit verletzt.

Hier sind offensichtlich Judenverachtung und Judenhaß entstanden aus dem Gefühl der Unterlegenheit heraus, Unterlegenheit gegenüber einem gesellschaftlich Niedrigstehenden;[298] zugleich kann vermutet werden, daß die Frustration durch die nicht erfolgte Einladung als Demütigung empfunden wurde und die aggressive Ablehnung "der Juden" gerade als gesellschaftliche Partner noch verstärkt hat. Neid auf die auch auf gesellschaftlicher Ebene spürbare intellektuelle Überlegenheit der Meiers dürfte die Haßgefühle verstärken. Seine Ablehnung des Exotischen könnte auf eine Angst vor dem Fremden, besonders in seiner weiblichen Erscheinung, hindeuten; das Fremde als häßlich abzustempeln, spielt(e) bei den Antisemiten traditionell eine bedeutende Rolle, wird doch so das entworfene Feindbild noch zum Negativen hin verzerrt und verstärkt.[299] Ferdinand zeigt hier genau diese Haltung; die Autorin decouvriert dabei diese seine Einstellung ganz eindeutig als Vorurteil: nennt er doch genau das unschön, was den anerkannten Geschmacksstandards offensichtlich als Idealbild der Schönheit gilt.

Von der Mutter übernommene Vorurteile, Unsicherheit, Minderwertigkeitsgefühl und Angst lassen sich bei Ferdinand unschwer feststellen; sie vermengen sich zu einem Humus, der sich bei diesem jungen Mann zu einem idealen Nährboden für Judenfeindschaft entwickelt hat.

Auch bei Ferdinand zeigt die Autorin die familienstrukturellen Hintergründe seines Verhaltens: von der Mutter als Kompensation für fehlende Eheliebe gehätschelt und verwöhnt, hat sie aus ihm einen "weichlichen, kalten und hochmüthigen Stutzer" gemacht (I/S. 114), der vermutlich nie gelernt hat, Frustrationen zu verarbeiten – er ist nur gewohnt zu fordern und zu

---

298 "Die Verachtung ist Selbstentschuldigung für die eigene Furcht, Vortäuschung eines fehlenden Kraftbewußtseins, Verhüllung der Einsicht in eigene Verletzlichkeit; Verachtung ist dem Feind gegenüber Einschüchterungsmittel, also eine Drohung, die seine wichtigsten Kampfeigenschaften, den Mut und das Selbstvertrauen, erschüttern soll." *Bernstein*, Antisemitismus als Gruppenerscheinung, S. 144.

299 *Bernstein*, Antisemitismus als Gruppenerscheinung, S. 211.

bekommen.[300] Da offensichtlich weder auf seine intellektuelle Ausbildung noch auf die Entwicklung einer alltäglichen Vernunft bei ihm Wert gelegt wurde, ist der Leser nicht erstaunt, daß er eigensinnig und in ungehemmter Leichtlebigkeit sich selbst ruiniert (II/S. 64 ff.; II/S. 91 ff.; II/S. 208 ff.).

Nachdenkenswert ist die letzte Schilderung, die wir von Ferdinands Schicksal bekommen: am Ende seines Abstieges, in desolatester Verfassung, ist er in seine Vaterstadt zurückgekehrt, und ausgerechnet bei dem Juden Eduard Meier hat er Zuflucht gesucht. Dafür gibt es, denke ich, zwei Möglichkeiten der Interpretation. Zum einen kann es ganz einfach seinen Grund darin haben, daß er sich vor einem Juden nicht schämen muß wegen seines heruntergekommenen Zustandes - darauf deutet hin, daß er die Begegnung mit Bekannten zu vermeiden bestrebt war (II/S. 211). Es kann aber auch heißen, daß er um Eduards Hilfsbereitschaft und Menschlichkeit weiß, aber erst jetzt, da er seine Mutter als die an seinem Elend Schuldige haßt (II/S. 212), kann er sich von ihrem Einfluß lösen und sich seiner eigenen Erkenntnis gemäß verhalten.

Fassen wir zusammen:

Wir haben hier in dem Mikrokosmos dieser Familie schon ein kleines Spektrum an Verhaltensmustern, die die christlichen Mitglieder der Gesellschaft den jüdischen gegenüber an den Tag legen: die krasse Judenfeindschaft aus Neid, Unsicherheit und Angst, gewachsen auf der Basis tradierter Vorurteile (Ferdinand); die borniert und unreflektiert aus der Tradition übernommenen Vorurteile, die die eigene Position als die bessere absichern helfen, indem man den Juden die Rolle des gesellschaftlichen Paria auf immer und ewig zuweist[301] (Mutter Horn); die rationale, aber relativ gleichgültige Haltung, die aufgrund von positiven Erfahrungen und persönlichem Kennenlernen zumindest eine gewisse Akzeptanz der Juden entwickelt, dies alles auf der Basis eigenen Erfolges und daraus resultierender Selbstsicherheit (Vater Horn); die Haltung von Zuneigung und Verständnis auf der Basis von Gefühl, gekoppelt mit der Bereitschaft zum Lernen und zum Umdenken, die aber kein aktives Eingreifen für die Juden in einer wie auch immer gearteten Auseinandersetzung um eine Verbesserung ihrer Lage mit einschließt; wohl aber in ihrem Umfeld ihre Sympathien nicht verheimlichen wird (Clara). Diese differierenden Haltungen werden in ihrer psychologischen, familiären und auch gesellschaftlichen Bedingtheit dargestellt, wenn auch in holzschnittartiger Kürze und Vereinfachung. Dadurch wird die Autorin zwar nicht der Vielfalt von Impulsen und Gefühlen gerecht, die beim Entstehen von Judenfeindschaft relevant sind;[302] immerhin macht sie aber deutlich, daß diese Attitüde nicht primär mit den Objekten zu tun hat, gegen die sie gerichtet ist, sondern in den Subjekten und ihrer Geschichte begründet ist.

Gesellschaftlich tradiertes Vorurteil, Unaufgeklärtheit und individuelle psychologische Disponiertheit – das sind die Gründe für Judenfeindschaft in diesem familiären Mikrokosmos; "konkrete" Phänomene wie ökonomische Unterlegenheit oder Konkurrenzangst spielen keine Rolle. Bemerkenswert ist, daß von einer religiös motivierten Ablehnung der Juden keinerlei

---

[300] *Dollard*, J./*Doob*, L. W./*Miller*, N. E./*Mowrer*, O. H./*Sears*, R. S.: Frustration und Aggression, Weinheim/Berlin/Basel 1972, S. 9-19. Über Rassenvorurteile als Folge von Frustration: S. 175 ff.

[301] *Bernstein*, Antisemitismus als Gruppenerscheinung, S. 173.

[302] *Silbermann*, Alphons: Der ungeliebte Jude. Zur Soziologie des Antisemitismus, Zürich 1981, S. 56.

Rede ist. Dies mag seine Ursache in Lewalds rationaler Haltung haben: da beide Familien nicht religiös sind, kann logischerweise auch die religiöse Argumentation keine Rolle spielen – ein Trugschluß, wie ein Blick in die Geschichte der Judenfeindschaft und des Antisemitismus zeigt. Dem Trend der Zeit entspricht diese Tatsache insofern, als eben in dieser Zeit verstärkt eine Umorientierung stattfand, die in "dem Juden" nun weniger den nicht der eigenen christlichen Religion Zugehörigen sah, sondern den Fremden, der dem "Deutschtum" feindlich gesonnen gegenüberstand.

Fanny Lewald stellt in dieser Familie keine heftige Judenfeindschaft dar; es handelt sich – dies zeigen letztlich auch die krassen Äußerungen Ferdinands – eher um "Unfreundlichkeitsgefühle".[303] Diese erscheinen jedoch nur auf den ersten Blick harmloser als ausagierte Aggressivität – abgesehen davon, daß sie sich leicht zu stärkeren Aversionen ausweiten können, sind es gerade diese Unfreundlichkeitsgefühle, die eine Anerkennung der Juden selbst bei völliger rechtlicher Gleichstellung verhindern, nicht nur im Hinblick auf die soziale Akzeptanz, sondern durchaus auch hinsichtlich des beruflichen und politischen Fortkommens.[304] Denn es sind ja letztlich nicht mehr als diese allgemein virulenten Unfreundlichkeitsgefühle, die den Juden trotz beruflichen und ökonomischen Ansehens und Erfolges die Anerkennung "jener ganzen Clique" (I/S. 20), der christlichen Oberschicht nämlich, verwehren und die verhindern, daß "die sogenannte Elite der Gesellschaft" (I/S. 6) im Meierschen Hause verkehrt.

Obwohl die Familie Horn – abgesehen von Clara – eher eine Nebenrolle im Roman spielt, lassen sich in den einzelnen Figuren doch gewisse Entwicklungstrends in ihrem Verhalten ablesen. Die deutlichste Entwicklung ist natürlich bei Clara festzustellen: sie, die in einer Atmosphäre der Judenablehnung aufgewachsen ist (als Kind war es ihr verboten, die Schulfreundin Jenny zu besuchen – I/S. 57-58), hat offenen Herzens gesehen und gelernt, so daß es im letzten Teil des Buches eine Selbstverständlichkeit ist, daß ihre Familie gemeinsam mit Vater und Tochter Meier in familiärer Intimität den Urlaub verbringt. Vater Horn erleben wir als jemanden, der aufgrund der Unausweichlichkeit des Zusammenarbeitens mit jüdischen Geschäftsleuten deren Tüchtigkeit schätzen gelernt hat und so seine Vorurteile allmählich beiseite schiebt. Verharrend in ihrer Haltung bleibt Mutter Horn, selbst wenn sie sich nach mühseligen Überredungskünsten zu gewissen sozialen Kontakten bereitgefunden hat. Ob auch der von ihr stark geprägte Ferdinand diesem Denken verhaftet bleiben wird oder ob ihn das schmerzvolle Erleben seines Scheiterns läutern wird, erfahren wir nicht.

Fanny Lewald stellt ganz klar heraus, daß die vorurteilsbeladene Beziehung der Christen zu den Juden nur durch offenen Sinn und Verstand überwunden werden kann, wenn man Erfahrungen und Erkenntnissen mehr traut als allen alten Vorurteilen; durch die Bereitschaft, aufklärende Informationen in sich aufzunehmen und danach zu handeln; durch Herzen, die nicht versteinert sind, sondern den Juden als gleichwertigen Mitmenschen empfinden.

Ihre Überzeugung von der positiven Kraft der Aufklärung ist bemerkenswert: sowohl bei Clara als auch bei deren Vater spielt eine zentrale Rolle, daß sie – auf welche Weise auch immer – positive Erkenntnisse gesammelt haben, und quasi natürlich führen diese zu einer

---

303 *Bernstein*, Antisemitismus als Gruppenerscheinung, S. 198.

304 *Bernstein*, Antisemitismus als Gruppenerscheinung, S. 198-206.

Auflösung der Vorurteile; nur die Mutter, die sich diesen Erkenntnissen verschließt, beharrt auf ihrer Ablehnung. Die Autorin glaubt an die Wirksamkeit aufgeklärten Denkens, an die Möglichkeit, Irrationalismen – und der Antisemitismus ist ein völlig irrationales Phänomen[305] – durch die Ratio besiegen zu können. Diese Hoffnung verkennt vollständig die Resistenz von historisch gewachsenen, kompliziert verflochtenen psychosozialen, religiösen und ökonomischen Denk- und Handlungsmustern, in deren Gewebe Judenfeindschaft entstanden ist; sie überschätzt die Macht der Vernunft, "denn die Sentiments sind noch immer souverän geblieben, und man verkennt die Macht, vielleicht auch die Aufgabe der Vernunft, wenn man von ihren Schlüssen eine Änderung der stärksten und instinktivsten Gefühlsregungen erwartet."[306]

Erinnern wir uns am Schluß noch einmal daran, was ich eingangs über das Gesellschaftsleben in Königsberg erzählte. Wir können dann die Familie Horn in diesem Spektrum ganz gut lokalisieren, was allerdings eher mit Negativ- als mit Positivaussagen möglich ist: keines der Familienmitglieder kann irgendeinem intellektuellen Zirkel zugedacht werden; Ferdinand Horn in Gesellschaft von Johann Jacoby ist undenkbar. Liberalität ist ihr Credo nicht; da die erreichte soziale Position innerhalb der "Kaufmannsaristokratie" doch noch recht neu ist, kann man sich die großzügige Liberalität selbstsicheren Reichtums nicht leisten; auch den Luxus kulturell-geistigen Genusses hat man noch nicht für sich entdeckt: Erwerb und Absicherung von ökonomischer und gesellschaftlicher Position stehen wohl noch an erster Stelle. Die Horns wären, wollte man sie politisch einordnen, sicherlich bei den Konservativen zu finden, wobei Ferdinand eine deutliche Hinneigung zum Judenbild der "Volkstümler" zeigt (siehe meinen historischen Exkurs). Die Mitglieder dieser Familie verkörpern sicherlich nicht die typischen Vertreter dessen, was Eduard von Simson als "die Stadt der reinen Vernunft" charakterisiert hat.

Der hier geschilderte Mikrokosmos der alltäglichen Judenfeindschaft (mit der optimistischen Perspektive einer Möglichkeit, sie zu überwinden) stellt im Roman quasi die überwiegende gesellschaftliche Einstellung zu den Juden dar; die im folgenden zu betrachtenden Einzelfiguren müssen auch in Relation zu diesem Umfeld gesehen und beurteilt werden. Obwohl die Familie Horn keine Hauptrolle im Roman spielt, kommt ihr somit doch gerade bei einem historischen Untersuchungsansatz eine Funktion zu, die nicht außer acht gelassen werden durfte.

2.2.2. Der christliche Blickwinkel: Reinhard und seine Mutter

Der protestantische Theologe Reinhard

Jennys erste und große Liebe ist ausgerechnet ein Kandidat der Theologie, Protestant also, ihr Hauslehrer, ein ehemaliger Studienfreund ihres Bruders. Daß das junge Mädchen im Überschwang seiner Gefühle sein Herz bereitwillig der christlichen Religion öffnet und eine Taufe

[305] Die Analysen *Bernsteins* und *Loewensteins* in den beiden genannten Büchern zeigen das immer wieder deutlich auf.

[306] *Bernstein*, Antisemitismus als Gruppenerscheinung, S. 141; siehe dazu auch: *Silbermann*, Der ungeliebte Jude, S. 57.

anstrebt, ist gewiß nicht erstaunlich. Neugieriger kann man darauf sein, wie das Verhalten eben dieses Theologen der jüdischen Familie gegenüber von der Autorin dargestellt wird.

Erinnern wir uns daran: es ist das Jahr 1832; die Ideologie vom christlich-germanischen Staat hat nach den Freiheitskriegen Kontur gewonnen und sich in vielen Köpfen ausgebreitet und zu einer verstärkten Ablehnung von allem als fremd Empfundenen, und dazu zählt man auch die Juden, geführt (s. o. meinen historischen Exkurs). Der Protestantismus, vor allem auch in seiner neopietistischen Ausprägung, wird zu einer höchst einflußreichen und entwicklungsbestimmenden Macht im preußischen Staat.[307]

Wie wird diese Strömung "an der Basis" spürbar? Fühlt sich der protestantische Theologe aufgewertet durch diese Zeitströmung, empfindet er seine Religion und seine Arbeit als besonders bedeutsam, fühlt er sich den Juden gegenüber zur Mission oder zur Distanzierung verpflichtet? Wie gestalten sich seine gesellschaftlichen und persönlichen Beziehungen zu Juden?

Diese Fragen sollen im folgenden an den Romantext gestellt werden. Eine Überprüfung der Gestaltung der Romanfigur an der historischen Realität ist in diesem Fall schwierig. Im Bereich der preußischen Kirchengeschichte ist offensichtlich der sozialhistorische Aspekt weitgehend vernachlässigt worden. "Über weite Strecken ist sie zur bloßen Theologiegeschichte verkümmert, so daß ganze Bereiche sowohl der kirchlichen als auch der außerkirchlichen Wirklichkeit in ihrem Blickfeld fehlen. Vor allem aber ist ihr die Verbindung mit der allgemeinen Geschichte weitgehend verlorengegangen, die für die Kirchengeschichte des Mittelalters ganz selbstverständlich gegeben ist."[308] Untersuchungen, die die Geschichte der protestantischen Kirche in Preußen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zum Thema haben und dabei über die rein innerkirchlichen Aspekte hinausgehen, beschäftigen sich zumeist mit den Einflüssen, die die Kirche bzw. bestimmte ihrer Fraktionen auf die preußische Entwicklung gehabt haben. Empirische sozialgeschichtliche Studien zu Verhaltens- und Wirkungsweisen protestantischer Pfarrer während der Restaurationsepoche konnte ich nicht ausfindig machen, also auch kein Material zu der noch engeren Fragestellung ihres Verhaltens den Juden gegenüber. Aber immerhin lassen sich aus der Literatur, auch wenn sie sich nicht diesem speziellen Aspekt widmet, doch einige Facetten des preußischen Protestantismus herauskristallisieren, die es ermöglichen, den protestantischen Theologen unseres Romans in seine Zeit einzuordnen.

Kehren wir zunächst zu Lewalds Roman zurück.

---

[307] Vgl. dazu *Bigler*, Robert M.: The Politics of German Protestantism. The Rise of the Protestant Church Elite in Prussia, 1815-1848, Berkeley/Los Angeles/London 1972; *Pinson*, Koppel S.: Pietism as a Factor in the Rise of German Nationalism, New York 1934.

[308] *Thadden*, Rudolf von: Kirche im Schatten des Staates. Zur Problematik der evangelischen Kirche in der preußischen Geschichte, in: Preußen im Rückblick (Hrsg: Hans-Jürgen Puhle/Hans-Ulrich Wehler) (Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft 6), Göttingen 1980, S. 146-175, S. 147.

Auch Wolfgang *Schieder* weist auf das Defizit hin, daß "religionsgeschichtliche Probleme (...) in Deutschland in der neueren sozialgeschichtlichen Forschung" kaum eine Rolle spielen; Kirchengeschichte sei nur als Geschichte der Kirchen betrieben worden; lediglich die Reformationsgeschichte und der Pietismus seien schwerpunktmäßig bearbeitet worden (Schieder, Wolfgang: Religionsgeschichte als Sozialgeschichte – Einleitende Bemerkungen zur Forschungsproblematik, in: Geschichte und Gesellschaft, 3/1977, S. 291-298, S. 291-292, Zitat S. 291.

Wir lernen Reinhard gleich im Eingangskapitel als einen erklärten Freund der jüdischen Familie Meier kennen: "'(...) Das Meiersche Haus ist gewiß das gastlichste unserer Stadt, die Mutter eine freundliche wohlwollende Frau, der Vater ein ungemein gescheidter und braver Mann, der ein offenes Herz für die Menschen und die Menschheit hat, und sich lebhaft für Alles interessirt, was es Großes und Schönes gibt. Die Leute haben nur zwei Kinder, einen Sohn, der mein genauer und bester Freund ist, den Doctor Meier, und eben diese Tochter, Jenny Meier, die ich bis vor Kurzem unterrichtete.'" (I/S. 5) – so Reinhards erste Äußerung über die Meiers.

Zwar ist für Reinhard selbst sein Christentum existentiell bedeutsam (es ist für ihn, der unter seinem Mangel an weltlichem Reichtum offensichtlich leidet, der einzige Besitz); den Glauben "an die Menschwerdung des Sohnes Gottes, an die Dreieinigkeit, an die wirkliche Anwesenheit Christi im Abendmahl" hält er "mit tiefer Überzeugung heilig", und "sein sehnlichster Wunsch" ist es, als Pfarrer entsprechend wirken zu können (alles I/S. 48). Aber diese tiefe Gläubigkeit schließt in Lewalds Darstellung Toleranz nicht aus und führt keineswegs zu einer überheblichen Haltung: die Autorin berichtet von häufigen "lebhafte(n) Erörterungen" (I/S. 47-48) zwischen dem Juden Eduard und dem Christen Reinhard, die sich während ihrer Studentenzeit angefreundet haben, aber von Überzeugungsversuchen des schwärmerisch gläubigen Theologen wird nicht berichtet; vielmehr war "(s)päter (...) davon niemals die Rede, sie fühlten, daß der verschiedene Glaube Beide zu demselben Ziele leite" (I/S. 48). Ein weiteres Indiz dafür, daß Reinhard seinen christlichen Glaubenseifer nicht auch missionarisch eingesetzt hat, ist die Tatsache, daß Eduard ihn als Lehrer für seine Schwester Jenny engagiert: im vernunftbetonten Hause Meier, in dem man jedweder dogmatischen Religion fernsteht, wäre man wohl kaum auf die Idee verfallen, einen christlich-missionarischen Glaubenskämpfer zu diesem Zweck einzustellen.

Daß Reinhard in seine Bildungsarbeit mit Jenny religiöse Elemente einfließen läßt, entspringt weniger christlichem Eiferertum als vielmehr der Erkenntnis, daß Jenny "in seinem Sinne aller religiösen Begriffe entbehrte" (I/S. 67-68), also auch der jüdischen, und Reinhard der Auffassung ist, "daß ein weibliches Gemüth ohne festes Halten an Religion weder glücklich zu sein, noch glücklich zu machen vermöge" (I/S. 68-69). Wir müssen der Autorin glauben, wenn sie schreibt: "Reinhard hatte keinen Augenblick daran gedacht, seinem Glauben eine Proselytin zu gewinnen, diese Schwäche lag ihm fern, und er ließ jeden Glauben gelten, weil er Geltung für den seinen verlangte. Nur einem dringenden Mangel in dem Herzen seiner Schülerin hatte er abhelfen wollen; er war überzeugt, daß der Glaube in Jenny den geistigen Hochmuth zerstören, ihr Wesen milder machen müsse, und war sehr erfreut, wirklich diese Resultate zu erblicken" (I/S. 69-70). Jennys Eltern sind ebenfalls erfreut über diese wohltuenden Auswirkungen seiner Arbeit – ebensowenig wie Reinhard erkennen sie, daß diese Veränderungen in Jennys Wesen zum Sanfteren hin weniger seinem pädagogischen Wirken zu verdanken sind als vielmehr der Tatsache, daß Jenny sich in ihren Lehrer verliebt hat.

Als später die Liebe zwischen Reinhard und Jenny in eine Verlobung mündet, hat Reinhard – auch dies ist bezeichnend für ihn – keine Probleme mit der Tatsache, daß seine zukünftigen Schwiegereltern Juden sind; nicht der geringste Vorbehalt klingt an. Nicht das Judentum von Jennys Familie, sondern deren Reichtum führt immer wieder zu Mißhelligkeiten; Reinhard, der als Student sehr unter seiner Armut bzw. der daraus resultierenden Abhängigkeit von rei-

cheren Verwandten gelitten hat (I/S. 46-47) und der durch diese Erfahrungen höchst empfindlich geworden ist ("Armuth hatte ihn stolz, mißtrauisch und reizbar gemacht, und dadurch gewissermaßen die hohe Reinheit seines Charakters befleckt" – I/S. 62), hat seine aufgezwungene, unausweichliche Armut trotzig zum Bestandteil seiner christlichen Lebensprinzipien erhoben und lehnt materielle Unterstützung durch Jennys Eltern störrisch und vehement ab – eine Haltung, die zu akzeptieren Jenny und ihre Eltern große Probleme haben (und die um so mehr übertrieben erscheint, als es damals aufgrund der geringen Einkommen der niederen Geistlichkeit durchaus üblich war, daß Pfarrer von ihren Familien unterstützt wurden.).[309] Dies führt zu häufigen Auseinandersetzungen; nie ist aber bei Reinhard auch nur eine indirekte Andeutung dafür zu finden, daß seine ökonomische Unterlegenheit in ihm irgendeine Form von Judenfeindlichkeit hervorgerufen hat. Es erscheint geradezu seltsam, daß er befürchtet, nach außen sichtbarer Reichtum seiner Frau wie Pferd und Wagen könnte in der Beurteilung einer Pfarrersgattin übel vermerkt werden – daß aber die Tatsache der Heirat eines Pfarrers mit einer Frau jüdischer Herkunft wahrscheinlich viel eher zu Klatsch und übler Nachrede führen könnte, ist für ihn offensichtlich kein Problem.

Trotz seines geradezu schwärmerischen christlichen Glaubens (I/S. 48, S. 63, S. 186-187, S. 278) zeigt Reinhard eine Akzeptanz des Judentums, die im Neopietismus seiner Zeit nicht eben häufig gewesen sein dürfte. Seine Haltung sowohl in seinem eigenen Glauben als auch Juden gegenüber erinnert vielmehr an den Pietismus des 17. Jahrhunderts, vor allem an dessen "Gründervater" Philipp Jakob Spener (1635-1705), dessen Haltung dem Judentum gegenüber von hoher Wertschätzung geprägt war (wurzelnd auch in seinen eigenen Vorstellungen von christlicher Erlösung und der Wiederkehr Jesu) und der für eine sehr behutsame und zurückhaltende Missionstätigkeit unter den Juden plädierte; der "Toleranz nicht als bloße Duldung, sondern aus der unbedingten Gültigkeit der Gewissensfreiheit" verstand.[310] Man könnte dem entgegenhalten, daß Reinhard aber doch Jenny zu einer Christin mache, also doch missioniere – ich denke, diese Behauptung würde Reinhard selbst von sich weisen: für ihn ist Jenny in religiöser Hinsicht ja ein völlig unbeschriebenes Blatt, bar jedweder Religiosität; er hilft also hier einem Mangel ab (nach seinem Verständnis), erfüllt damit eine erzieherische Aufgabe, die letztlich natürlich auch ein religiöser Jude hätte übernehmen können. (Daß sich dabei religiöse und sinnliche Liebe und Schwärmerei auch bei Reinhard ganz gehörig vermischen, verschweigt die Autorin nicht.) Daß er Jenny nur als Christin zu seiner Frau machen kann (dies sowohl formalrechtlich, hier aber auch auf der Ebene von religiöser Überzeugung und Glauben gemeint), widerspricht diesem Toleranzgedanken nicht unbedingt: Reinhard akzeptiert Judentum und Christentum als *nebeneinander* existierende Glaubensmöglichkeiten. In seinem eigenen innersten Lebenskreis, für den Religion existentiell ist, hat nur das Christliche Platz.

309 *Bigler*, Politics of German Protestantism, S. 60.

310 *Schmidt*, Martin: Judentum und Christentum im Pietismus des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden (Hrsg.: Karl Heinrich Rengstorf/Siegfried von Kortzfleisch), Stuttgart 1970, Bd. II, S. 87-128, S. 96; siehe dazu ebenfalls: *Schrader*, Hans Jürgen: Sulamiths verheißene Wiederkehr. Hinweise zu Programm und Praxis der pietistischen Begegnung mit dem Judentum, in: Conditio Judaica. Judentum, Antisemistismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg, 1. Teil (Hrsg.: Hans Otto Horch/Horst Denkler), Tübingen 1988, S. 71-107.

Dies allerdings mit rigidester Ausschließlichkeit. Jenny ist für ihn als seine Ehefrau nur denkbar, wenn sie seinen Glauben in aller Tiefe teilt; kein Zweifel darf mehr ihre Seele und ihren Verstand "trüben"; *sein* Glauben, *seine* Auffassung von einem christlichen Leben, seine Glorifizierung einer asketischen, sinnenfeindlichen Lebensweise soll alleinige Richtschnur ihres gemeinsamen Lebens sein (wobei seine Sinnenfeindlichkeit wohl auch aus Eifersucht und der Angst, andere Augen als die seinen könnten von Jenny entzückt sein, resultiert – immerhin beruht ja seine Liebe zu Jenny nicht zuletzt auf ihrer sinnlich-schönen Ausstrahlung).

Es ist ein geradezu gottähnlicher Anspruch, den er stellt: Jenny ist nur als *sein* Geschöpf, geformt nach seiner Vorstellung, für ihn annehmbar ("welch ein Glück, die Seele seiner Frau gebildet zu haben, sie gewonnen zu haben für die Wahrheit!" – so Reinhard, I/S. 186). Dies wird natürlich vor allem am Ende ihrer Liebesbeziehung deutlich, als Jenny ihm brieflich ihre Zweifel an den christlichen Dogmen bekennt – ohne diesen Glauben ist für Reinhard keine Ehe denkbar. Vater Meier charakterisiert ihn treffend: "Reinhard ist duldsam gegen den Andersgläubigen, aber seine Frau will er nicht nur dulden, er will sie lieben, sie soll ein Theil seines Ichs werden. Das kannst Du nicht, wenn Du in Dem, was einmal der Mittelpunkt seiner Seele ist, so vollkommen von ihm abweichst." (II/S. 134) Für Reinhard reichen Jennys Taufe und ihr *Bemühen* um Glauben nicht aus.

Diese geradezu totale Christlichkeit beinhaltet im Grunde genommen per se eine gewisse Verachtung alles Nichtchristlichen (also auch des Jüdischen), das nicht zweifelsfrei sich in diesen inneren Glaubenskreis einzufügen bereit ist. Vielleicht ist dies letztendlich Glaubensschwäche, mangelndes Vertrauen in die Stärke des Christentums, wenn dessen Vertreter in solcher Rigidität auf der "Reinheit" ihres Religionsverbandes beharren.[311] Es ist dies nicht (nur) eine individuelle Starrheit Reinhards; eine ähnliche Haltung kommt bei jenem Probst Teller zum Ausdruck, den David Friedländer 1799 gefragt hatte, ob es nicht möglich sei, Juden auch ohne Bekenntnis zu den der Vernunft widersprechenden christologischen Dogmen in die evangelische Kirche aufzunehmen.[312] Teller, ein dialogbereiter und aufgeschlossener Kirchenmann, der nicht nur das Judentum akzeptierte, sondern sich auch für eine rechtliche Gleichstellung der Juden einsetzte, zeigte sich bezüglich der christlichen Dogmen kompromißlos.[313] Ähnliches ist bei Friedrich Schleiermacher zu beobachten, der zu den fortschrittlichen und liberalen Theologen seiner Zeit gehörte (und oft genug der herrschenden neopietistischen Fraktion um den Herausgeber der Evangelischen Kirchenzeitung, Hengstenberg, und

[311] Ich fand diesen bemerkenswerten Gedanken ausführlich entwickelt bei Eleonore *Sterling* zur Begründung des christlichen Antisemitismus, in: Eleonore Sterling: Judenhaß. Die Anfänge des politischen Antisemitismus in Deutschland (1815-1850), Frankfurt 1969; v. a. im Kapitel "Die theologische und säkulare Imago vom Juden und Judentum", S. 48-72.

[312] *Rengstorf*, Karl Heinrich: Der Kampf um die Emanzipation, in: Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden (Hrsg.: Karl Heinrich Rengstorf/Siegfried von Kortzfleisch), 2. Bd., Stuttgart 1970, S. 129-176, S. 161-164; *Graupe*, Heinz Mosche: Die Entstehung des modernen Judentums. Geistesgeschichte der deutschen Juden 1650-1942; 2., rev. u. erw. Aufl., Hamburg 1977, S. 135; *Katz*, Jacob: Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft. Jüdische Emanzipation 1770-1870, Frankfurt a. M. 1986, S. 133/134; *Meyer*, Michael A.: The Origin of the Modern Jew. Jewish Identity and European Culture in Germany 1749-1824, Detroit 1967, S. 70-78.

[313] *Rengstorf*, Kampf um die Emanzipation, S. 163/164.

dem altpreußisch-konservativen Adel ein Dorn im Auge war)[314] und der persönliche Freundschaften mit Juden pflegte, das Judentum selbst allerdings nicht sehr schätzte.[315] Auch er lehnte eine "Sonderregelung" für die Aufnahme von jüdischen Konvertiten in die Kirche ab – aber ganz offensichtlich nicht nur aus Gründen der "Reinheit der Lehre", sondern aus "Sorge um die Integrität der Kirche, oder vielmehr der christlichen Gesellschaft, wie sie sich im protestantischen Deutschland herausgebildet hat. Er ist sich der religiösen Hohlheit und der Gebrechlichkeit dieser Art Christenheit sehr schmerzlich bewußt."[316] Bei ihm wird allerdings auch der Geist seiner Zeit deutlich, in seiner Auffassung von Kirche als einer Gemeinschaftsform des Menschen, die mit Volk und Familie vergleichbar sei, und ebenso wie das Volk müsse auch die Kirche sich "rein" erhalten.[317]

Reinhard würde in diese Theologenreihe gut hineinpassen: Toleranz und Akzeptanz von Judentum und Juden als Lebenswelt, die sich ideologisch nicht mit der seinen überschneidet. Soziale Kontakte und Freundschaften sind problemlos möglich, aber nur im Rahmen genauer Grenzen: Grenzüberschreitungen erfordern vorherige totale Unterwerfung unter das christliche Dogma, also völlige Aufgabe von allem Jüdischen.

Sicherlich bleibt es erstaunlich, in jener Zeit christlich-germanischen Nationalgefühls, an dessen Entwicklung und Machtausübung die protestantische Kirche erheblichen Anteil hatte[318] und das in zunehmendem Maße antisemitisch war, einen protestantischen Pfarramtskandidaten im unkomplizierten freundschaftlichen Umgang mit Juden zu erleben. Gab es doch unter anderen auch protestantische Pfarrer und Theologen, die in Volksschriften gerade auch während der Diskussion um Bürgerrechte für Juden eindeutig, teilweise extrem judenfeindliche Positionen einnahmen[319] und die auch in Romanen das Bild vom gefährlichen, übelwollenden, schädlichen Juden fortschrieben[320] und als Positivfigur bestenfalls bekehrungswillige Juden darstellten[321] – kaum vorstellbar, daß diese Männer Juden in ihrem täglichen Umgang akzeptiert hätten.

Zwei Gründe gibt es in Lewalds Roman, die das Verhalten des evangelischen Theologen plausibel erscheinen lassen:

Zum einen hat Reinhard zu einer Zeit studiert, als "noch jener freie akademische Geist" an den Universitäten herrschte, als die "Idee der Freiheit und Sittlichkeit" Grundtenor der Burschenschaften war, und was für Eduard befreiend gewirkt hat, dürfte auch auf ihn zutreffen,

---

314 *Bigler*, Politics of German Protestantism, S. 159-170.

315 *Rengstorf*, Kampf um die Emanzipation, S. 164/165; *Katz*, Aus dem Ghetto..., S. 134,136.

316 *Dantine*, Wilhelm: Frühromantik – Romantik – Idealismus, in: Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden (Hrsg.: Karl Heinrich Rengstorf und Siegfried von Kortzfleisch), 2. Bd., Stuttgart 1970, S. 177-221, S. 199; Dantine belegt diese Aussage mit sehr ausführlichen Zitaten, S. 199-201; *Meyer*, Michael A., Origin of the Modern Jew, S. 77.

317 *Dantine*, Frühromantik..., S. 200/201.

318 *Bigler*, Politics of German Protestantism, vor allem S. 53-155.

319 Ausführlich hierzu: *Müller-Salget*, Klaus: Erzählungen für das Volk. Evangelische Pfarrer als Volksschriftsteller im Deutschland des 19. Jahrhunderts, Berlin 1984, S. 58-67.

320 *Müller-Salget*, Evangelische Pfarrer..., S. 156/57, S. 279-285.

321 *Müller-Salget*, Evangelische Pfarrer..., S. 167-69, S. 201, S. 286-288.

der aufgrund seiner Armut gesellschaftlich nichts galt: "Hier galt er selbst, sein eigenstes Wesen, ohne daß ihn Jemand fragte, wer bist Du? und was glaubst Du?" (alles I/S. 44-45). Und in diesem Kontext freier Kommunikationsmöglichkeiten ohne Ansehen des gesellschaftlichen Status des Einzelnen konnte sich diese Freundschaft von Christ und Jude entwickeln – darüber hinaus mochte die Tatsache, daß beide sich als gesellschaftliche Außenseiter erfahren und dies als bittere Kränkung empfunden hatten, das Verständnis füreinander leicht machen.

Zum anderen ist wieder an die besondere gesellschaftliche, intellektuelle und auch religiöse Atmosphäre Königsbergs zu erinnern. In der evangelischen Kirche, für die der Kandidat der Theologie Reinhard ja quasi Repräsentant ist, gab es im 19. Jahrhundert recht unterschiedliche Strömungen.[322] Insgesamt war ein eher rationalistischer Grundzug innerhalb dieser Kirche bestimmend geblieben,[323] aber auch der Pietismus war lebendig und wurde gerade im 19. Jahrhundert zu einer prägenden Kraft.[324] Starken Zulauf hatte eine mystische Erweckungsbewegung um Johann Wilhelm Ebel und Johann Heinrich Schönherr, die u.a. die Übereinstimmung von Erkenntnis und Glauben predigten.[325] Daneben gab es aber eben auch eher rational gesonnene Köpfe wie den Theologen und späteren Generalsuperintendenten Ludwig August Kähler[326] – der übrigens mit mehreren jüdischen Familien verkehrte[327] – und freikirchliche Strömungen, deren bekannteste Erscheinung wohl der Pfarrer Julius Rupp war, der nicht nur eine Vereinigung von "Christentum und Vernunft, Glaube und Verstand"[328] anstrebte, sondern sich sehr stark zu politisch-aktuellen Fragestellungen in seinen Predigten äußerte, schließlich sein Predigeramt verlor und außerhalb der Kirche weiterwirkte.[329] Über seinen Einsatz für die Emanzipation der Juden habe ich oben schon berichtet.[330] An der theologischen Fakultät der Universität waren die Liberalen so einflußreich, daß sich die Hengstenberg-Fraktion (die im Lauf der Zeit in ganz Preußen erfolgreich Theologenstellen in ihrem Sinne besetzt hatte) bemüßigt sah, 1841 einen Mann ihrer Richtung, Christoph H. Haevernick, dorthin als außerordentlichen Professor zu berufen. Man wollte auf diese Weise ein Gegengewicht zu dem liberalen Hebraisten und Theologen Caesar von Lengerke schaffen und

---

322 *Hubatsch*, Walther: Geschichte der evangelischen Kirche Ostpreußens, Göttingen 1968, 3 Bde., Bd. I, S. 246-266, S. 290-314; Ausführlich zum kirchlichen Leben in Königsberg auch Karl *Rosenkranz*: Königsberger Skizzen, Danzig 1842/Nachdruck Hannover 1972, S. 273-331.

323 *Hubatsch*, Geschichte der evgl. Kirche, S. 260.

324 *Hubatsch*, Geschichte der evgl. Kirche, S. 258, S. 265, S. 308.

325 *Hubatsch*, Geschichte der evgl. Kirche, S. 261 f.; *Rosenkranz*, Königsberger Skizzen, S. 325-331; *Boehn*, Max von: Biedermeier. Deutschland von 1815-1847, 3. Aufl., Berlin o. J., S. 240 f.

326 *Hubatsch*, Geschichte der evgl. Kirche, S. 264 ff.; Kähler hat übrigens Fanny Lewald auf die Taufe vorbereitet und getauft – *Lewald*, Lebensgeschichte, Bd. 1, S. 212-215.

327 *Lewald*, Lebensgeschichte, Bd. 1, S. 213. Da Lewald dies extra erwähnt, scheint es zumindest nicht sehr üblich gewesen zu sein.

328 *Hubatsch*, Geschichte der evgl. Kirche, S. 297.

329 *Hubatsch*, Geschichte der evgl. Kirche, S. 297-301.

330 Siehe das Kapitel: 2.1.2. Halbtotale: Christen und Juden in Königsberg.

überhaupt stärker in dieser liberalen Hochburg vertreten sein, deren Studenten verärgert gegen die Berufung Haevernicks protestierten.[331]

Neben Lengerke und dem schon erwähnten Rupp muß noch Karl Reinhold Jachmann genannt werden, Privatdozent für Theologie an der Universität, ein Liberaler, der auch publizistisch tätig war und auf den Johann Jacoby großen Einfluß gehabt haben soll.[332] Trotz dieser freisinnigen Geister war, laut Aussagen der Zeitgenossen, die theologische Fakultät in Königsberg jedoch überwiegend "rechtgläubig" im Sinne der Berliner Regierung.[333]

Die radikalliberale Bewegung, in Königsberg besonders aktiv, spielte auch in diese kirchliche Gemengelage mit hinein: eine ihrer Forderungen war die Gewährung des Rechtes auf freie Religionsausübung, das Ziel war die Trennung von Kirche und Staat[334] – so kam es zu Annäherungen zwischen Christen und Juden auch auf der kirchlichen Ebene.[335] Liberale beider Religionen trafen sich, die religiösen Unterschiede demonstrativ beiseiteschiebend, sogar in Gottesdiensten. In diesem Zusammenhang passierte dann allerdings eine kleine Geschichte, die in unserem Zusammenhang erwähnenswert ist, da auch in ihr die Haltung Reinhards zum Ausdruck kommt – Akzeptanz, aber keine "Vermischung": Als 1844 der Jude Johann Jacoby dem evangelischen Gustav-Adolf-Verein beitreten wollte (dieser Verein unterstützte evangelische Gemeinden in der Diaspora), verweigerte man ihm die Aufnahme, obgleich er an Sitzungen teilnehmen konnte. Die Statuten des Vereins hatten zwar keine konfessionelle Klausel, aber in einer heftigen Diskussionsversammlung entschied die Mehrheit der Anwesenden gegen eine Mitgliedschaft von Juden. Auch Julius Rupp, der sich sonst als sehr freisinnig erwiesen hatte, sprach gegen eine Aufnahme![336] Dies entspricht der Haltung Reinhards vollkommen: Akzeptanz der Juden, solange sich die beiden Lebenskreise lediglich berühren; aber die Ablehnung von Überschneidungen: wer in die christlichen Kreise aufgenommen werden will, muß erst durch Taufe sein Judentum ablegen.

Dennoch erscheinen insgesamt gesehen auf diesem Hintergrund die engen und selbstverständlichen gesellschaftlichen Beziehungen des evangelischen Theologen mit der jüdischen Familie nicht allzu ungewöhnlich – solange immerhin eine gewisse Distanz gewahrt bleibt. Eine Überschneidung und Verquickung jüdischer und christlicher Lebenskreise erscheint aus christlicher Sicht unmöglich. Das tiefe Vorurteil, das eigentlich in diesem letzteren Faktum enthalten ist, kommt zwischen Reinhard und Jenny zunächst nicht zur Wirkung, da Jenny sich aus Liebe zu Reinhard der christlichen Religion zuwendet, anfangs jegliche Zweifel unterdrückend (I/S. 68-69), so daß ihr Wunsch nach Übertritt zum Christentum nie problematisiert werden muß.

---

[331] *Bigler*, Politics of German Protestantism, S. 173/74; *Silberner*, Edmund: Johann Jacoby – Politiker und Mensch; Bonn/Bad Godesberg 1976, S. 71.

[332] *Silberner*, Johann Jacoby, S. 73.

[333] *Bigler*, Politics of German Protestantism, S. 174; Silberner, Johann Jacoby, S. 71.

[334] *Toury*, Jacob: Jüdische Bürgerrechtskämpfer im vormärzlichen Königsberg, in: Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands, Bd. 32, Berlin 1983, S. 175-216, S. 198.

[335] *Toury*, Jüdische Bürgerrechtskämpfer, S. 198/199.

[336] *Toury*, Jüdische Bürgerrechtskämpfer, S. 200.

Dennoch sind diese Vorurteile latent auch bei Reinhard vorhanden und realisieren sich in einer durchgängig zwiespältigen Haltung, die er in verschiedener Hinsicht an den Tag legt und die vor allem Jenny betrifft.

Im historischen Kontext betrachtet ist die Darstellung Reinhards in seiner Ambivalenz den Juden gegenüber durchaus zeitentsprechend, wie oben gezeigt wurde: Toleranz und Wertschätzung bei Aufrechterhaltung einer gewissen Distanz. Dabei läßt die Autorin diese Ambivalenz bei Reinhard extrem erscheinen, indem sie in seiner Persönlichkeit Aufklärung und christliche Orthodoxie eher schwärmerisch-pietistischer Art miteinander zu verbinden sucht: seine unvoreingenommene und selbstverständliche Umgangsweise mit dem jüdischen Freund und dessen Familie lassen ihn aufgeklärt erscheinen; sein politisches Engagement in den Burschenschaften (was immerhin seine pfarramtliche Karriere beeinträchtigt hat), sein Glühen für Recht und Freiheit (I/S. 63), seine Überzeugung von der Bildbarkeit und Veränderbarkeit eines jeden Menschen durch Erziehung deuten auf eine fortschrittliche Haltung hin. Damit kontrastiert sein dogmatischer, mystischer, schwärmerischer christlicher Glaube doch ganz erheblich.

Immerhin hebt sich seine Haltung den Juden gegenüber positiv vom zunehmend völkisch-rassistisch sich entwickelnden Antijudaismus der Restaurationszeit ab. Und doch schwingen auch bei ihm antijüdische Untertöne mit, wenn auch von ihm nicht expressis verbis so formuliert, und diese sind m.E. der Grund dafür, daß sein Verhältnis zu Jenny bei aller Liebe und Leidenschaft zwiespältig bleibt. Und dies hat nicht nur mit Religion zu tun.

Reinhard ist hingerissen von Jennys sinnlicher Erscheinung, von ihrer Schönheit, die durch Schmuck und edle Garderobe erst richtig zur Wirkung kommt (I/S. 178, S. 252-256, S. 266-267) – aber eigentlich preist er Askese, ein einfaches Leben, Tugend und "Sittenreinheit" und möchte in der Frau, die er liebt, ein schlichtes und göttlich reines, mariengleiches Wesen verehren können, eine "Gottheit (des) Herzens" (I/S. 97). Er hat sich verliebt in das eigenwillige, lebhafte, selbstbewußte jüdische Mädchen, obwohl sein Ideal eigentlich eine Ehefrau ist, die hingebungsvoll, fromm, andächtig , schlicht und fügsam mit ihm lebt und zu seinen Füßen sitzt (I/S. 276-278, S. 328-329). Er liebt das geistsprühende Mädchen, seine Intelligenz und seine rasche Auffassungsgabe – aber seine Erziehungsarbeit an ihr ist antiaufklärerisch und auf christliche Domestizierung angelegt. Voller Seligkeit erkennt er während einer Aufführung der "Hochzeit des Figaro", daß Jenny ihn ebenso liebt wie er sie; tief bewegt nimmt er wahr, daß in dieser Musik Mozarts auch seine eigene Sehnsucht und Liebe, sein eigenes Glück Gestalt gefunden haben – und zugleich schmerzt es ihn, "daß ein so schlüpferiges, sittenloses Stück, so leichtfertige Gesänge, zum Boten seiner Liebe" geworden sind (I/S. 98). Ein schlichtes, ruhiges, nur Gott und der Gemeinde gefälliges Leben ist sein Ideal – aber seine Sinnlichkeit, sein Gefühl, sein Stolz stehen mit diesem Ideal demütiger Abgeklärtheit, mit seinem Ideal von seinem Leben und von sich selbst in ständigem Widerstreit.

Jenny, solange sie sie selbst ist, nämlich eine freidenkende, religiös undogmatische, sinnliche und extrovertierte Schönheit, erinnert ihn eben durch ihr So-Sein immer wieder an seine eigene Sinnlichkeit, die für ihn unvereinbar ist mit seinem Ideal vom frommen Theologen und von einem Leben in Schlichtheit. Er liebt und begehrt sie, aber zugleich ist sie ihm fremd und stößt ihn ab (I/S. 175-176) – man kann sich des Eindruckes nicht erwehren, daß er in ihr das Spiegelbild seiner eigenen Sinnlichkeit erahnt und sie deshalb abstoßend findet – letztlich

wohl: Angst vor ihr hat, und: daß er ihren Geist, ihr freies Denken fürchtet. Er will in Jenny das Mädchen lieben, "dessen Lehrer und Freund ich bin, dessen Geist, dessen tiefes, wahres Gefühl mich für ewig an sie kettet" (I/S. 175), nicht aber ihr "zweites, fremdes Wesen", das seinem Idealbild von einer Ehefrau nicht entspricht, das Huldigungen, Pracht, Luxus und amüsante Konversation liebt. Diese zweite Jenny ist, auch wenn er dies so nicht formuliert, die "jüdische" Jenny für ihn; denn diese Makel werden dann von ihr abfallen, wenn sie ganz Christin sein wird. Als seine Mutter Jennys Lebhaftigkeit, ihren freien Geist, ihren schnellen Witz und ihren scharfen Verstand als "Fehler" qualifiziert, die "gewissermaßen nationell" bei den Juden seien (I/S. 181), widerspricht er dem grundsätzlich nicht. Seine Antwort auf die deutlich antijüdischen Auslassungen der Mutter ist nicht Widerspruch; er korrigiert diese Aussagen lediglich in Bezug auf Jenny, da diese ja auf dem Weg zum Christentum diesem jüdischen Muster entkommen werde: "Nein! (...) nein! es wird anders sein! Das Licht göttlicher Wahrheit wird auch in Jenny's Geist leuchten, sie wird einsehen und fühlen, daß im Christenthum der Quell ewiger Seligkeit rein und lauter strömt. Ein starker Glaube, wie meiner, muß sie davon überzeugen, und ist sie nicht schon dem Herzen nach Christin? Alles, was Du an ihr tadelst, liebe Mutter, wird schwinden; Du hast es selbst vorhin gesagt, wenn ihr Gemüth die ewig wahre Lehre in sich aufgenommen haben wird, wenn eine edlere Freude, eine selige Ruhe sie beleben werden. Denke Dir, welch ein Glück, die Seele seiner Frau gebildet zu haben, sie gewonnen zu haben für die Wahrheit! – Und werde ich ihr nicht Schätze bieten, edler und unschätzbarer als die Reichthümer, die mich vorhin beunruhigten?" (I/S. 186-187).

Die "jüdische" Jenny erinnert ihn an seine eigene Zwiespältigkeit, an seine Unvollkommenheit. Es äußert sich hier auch die unterschwellige Angst des Christen vor dem Judentum, das allein durch seine bloße Existenz die vollzogene christliche Erlösung, die Messianität Christi, also die Grundwahrheit des Christentums überhaupt, in Frage stellt.[337] Es äußert sich ein Gefühl der Schwäche des christlichen Glaubens, der sich bedroht fühlt durch Abweichung und Kritik, durch Fraktionierung, durch Rationalismus und durch Aufklärung.

Reinhard, der zu Studentenzeiten auf seiten der Fortschrittler gestanden hat, der die Diskussion und Freundschaft mit dem freisinnigen Juden Eduard gesucht hat, der von dessen vernunftbetont denkendem Vater geschätzt und als Lehrer akzeptiert wird – er ist möglicherweise in seinem Glauben doch nicht ganz sicher und muß ihn deshalb mit solcher Rigidität vertreten. Jenny so zu seiner Frau zu formen, wie es seinen Vorstellungen entspricht, wäre auch ein Sieg der christlichen Religion. Eine jüdische Frau, die nicht zweifelsfrei sowohl religiös als auch in persona sein Geschöpf ist, wäre ein ständiges Spiegelbild seiner eigenen Unsicherheit.

Reinhard erweist sich also, trotz aller Aufgeklärtheit und trotz aller freundschaftlichen Beziehungen, als nicht frei von den Schwächen und Vorurteilen seiner Zeit. Mit seinem christlichen Dogmatismus verwoben ist ein gewisses Mißtrauen jenen Seiten Jennys gegenüber, die seine Mutter als "jüdisch" bezeichnet. Es ist dieses latente Mißtrauen, gepaart mit leicht entflammbarer Eifersucht, das Reinhard auch nicht eine Sekunde zweifeln läßt an dem, was seine Mutter über Jennys angebliche Treulosigkeit berichtet (II/S. 139-144). Ohne ein weiteres Ge-

[337] *Sterling*, Judenhaß, S. 48-69.

spräch erklärt er Jenny für schuldig und bricht die Beziehung zu ihr ab. Christliches Dogma und antijüdisches Vorurteil erweisen sich auch bei dem vordergründig aufgeklärten Theologen Reinhard als stärker denn ein liebendes Herz und klar denkende Vernunft.

Die Mutter Reinhards

Den Aspekt "fromme Christen und Juden" realisiert die Autorin nicht nur in Figur und Handlungsweise des Theologen Reinhard – sie spaltet diesen Aspekt gleichsam auf und läßt ihn durch eine weitere Person lebendig werden, nämlich durch Reinhards Mutter. Es wird Gründe haben, warum Lewald dies tut. Sie werden uns vermutlich einsichtig sein, wenn wir uns mit *beiden* Personen näher befaßt haben.

Bezogen auf die Ereignisse des Romans ist die Mutter des jungen Mannes zunächst eine Randfigur. Dennoch spielt sie eine bedeutsame Rolle: wird doch ausgerechnet durch ihr Eingreifen letztlich der Bruch zwischen Reinhard und Jenny endgültig. Die Frage wird sein, ob die Entwicklung ihrer Gestalt im Verlauf des Romans bereits auf diese eine entscheidende Handlung hinweist oder ob diese "aus heiterem Himmel" geschieht. Aufmerksamkeit gebührt ihr allerdings schon aufgrund der Tatsache, daß ihr Sohn Reinhard eine sehr enge Beziehung zu ihr hat und demzufolge ihr Einfluß auf ihn – sowohl während seiner gesamten Entwicklung als auch in der Gegenwart des Romans – nicht unterschätzt werden darf.

Auch bei ihr müssen die wenigen Details, die uns über ihre Biografie mitgeteilt werden, in Überlegungen zu ihrer Persönlichkeit miteinbezogen werden, da sie, so denke ich, ihr Verhalten durchaus mitprägen und erklärbar machen.

Die Pfarrerin – so wird sie im Roman meistens genannt – kommt ursprünglich aus einer reichen adligen Familie, welche ihr die Mesalliance mit einem Bürgerlichen – einem armen Pfarrer – zwar nie verzieh, sie und ihren Sohn aber dennoch nach dem Tode ihres Mannes unterstützte (I/S. 46-47).

Sie ist also von einem doppelten Verlust betroffen: sie hat ihren hohen Sozialstatus eingebüßt, und sie hat ihren Mann verloren. Jedoch hat sie Kompensation dafür finden können: in ihrer Religion und in ihrem Sohn. Dieses sind die beiden Fixpunkte, die für ihr Leben bestimmend geworden sind.

Auch für sie hat die christliche Religion die Funktion, den mangelnden weltlichen Reichtum zu ersetzen, und ist also existentiell geworden. Allerdings hat sie im Gegensatz zu ihrem Sohn ein unbeschwerteres Verhältnis zum Reichtum ihrer zukünftigen Schwiegertochter; hier spielt sicherlich ihre eigene Herkunft und Erfahrung eine Rolle: sie weiß besser als ihr Sohn, welch beträchtliches Opfer Jenny durch ihren Verzicht auf den gewohnten Luxus zu bringen bereit ist und daß ihr Sohn zu Unrecht verärgert ist über die hohe Mitgift, die zu akzeptieren Vater Meier ihn schließlich überredet hat, um seiner Tochter wenigstens ein Minimum an Bequemlichkeit in ihrem bescheidenen Pfarrhaushalt zu ermöglichen.

Ebenso deutet ihr ungezwungenes und selbstverständliches Auftreten und Konversieren im Hause Meier darauf hin, daß sie es gewohnt ist, in "bessergestellten Kreisen" zu verkehren: nie zeigt sie die unterwürfig-unsichere Attitüde derer, denen Reichtum ungewohnt ist.

Existentiell ist für sie ihr Christentum im Gegensatz zu ihrem Sohn nicht in einem tief spirituellen, mystischen oder poetischen Sinne, sondern im Sinne einer das tägliche Leben bestimmende Geisteshaltung, die die ganze Persönlichkeit mit all ihrem Tun und Lassen prägt.

Dieses Christentum ist erlernbar, und wenn man es einmal gelernt hat, ist Glauben eine unerschütterliche und unumstößliche Selbstverständlichkeit, weil diese Religion die Segensquelle aller Menschheit ist (II/S. 138). Daß jemand – wie z. B. Jenny – glauben möchte, aber dennoch von Zweifeln zerrissen wird, liegt jenseits ihres Horizontes, ist ihr so fern und unbegreifbar, daß sie darin nur mutwillige Spielerei oder Lüge sehen kann – jedenfalls etwas Fremdes, in diesem Fall: Jüdisches. Deshalb kann sie gar nicht anders als hinter Jennys zweifelndem Brief an Reinhard eine Treulosigkeit zu vermuten, sowohl religiöser als auch persönlicher Art. Letztlich hat der Glauben der Pfarrerin etwas Pragmatisches, bar jeglicher Transzendenz – er ist ein unhinterfragbares, unbezweifelbares Regelgebäude, in dessen Rahmen allein sich ein richtiges Leben abwickeln kann. Hat sie doch ihr ganzes Leben diesem Glauben geopfert, als sie einen Prediger heiratete und alles andere dafür aufgab; Zweifel am christlichen Glauben würden für sie immer bedeuten: Zweifel an der Richtigkeit ihrer Lebensentscheidung.

Die Pfarrerin ist aber nicht nur Christin, sie ist auch Mutter: neben dem Glauben ist der zweite Fixpunkt in ihrem Leben ihr Sohn. Mag sie ihn auch zuweilen – als die Ältere und Lebenserfahrenere – zurechtweisen und ihm widersprechen: er ist der Mittelpunkt ihres Lebens; nach dem Verlust des Gatten hat er die Rolle des Patriarchen in ihrem Leben übernommen, und dies auf doppelte Weise: auch er ist Pfarrer geworden, und er bringt ihr Liebe, Fürsorge und Respekt entgegen, und für diese Hingabe gebührt ihm zweifellos Gottes Segen (I/S. 75).

Wie sehr sie ihren Sohn vergöttert, zeigt sich am deutlichsten bei ihrem letzten Auftreten im Roman: Jennys Brief, in dem sie ihre Glaubenszweifel äußert, ist für sie eine unerträgliche Kränkung ihres Sohnes, sowohl als Mann wie auch als geistlicher Erzieher – und diese Gekränktheit, die sie empfindet, als sei sie ihr selbst zugefügt worden, läßt sie so destruktiv reagieren: "Der Schmerz über die Leiden ihres Sohnes machte sie ungerecht, und ihre gekränkte Muttereitelkeit gewann (...) über ihre Vernunft den Sieg" (II/S. 138). Erst ihre Gekränktheit, aus der heraus sie dem Sohn lebhaft vor Augen führt, wie ungerecht er behandelt werde, stachelt Reinhards Eifersucht und Stolz so sehr an, daß er seiner Verlobten einen heftigen, beleidigten und beleidigenden Trennungsbrief schreibt, der jede weitere Kommunikation unmöglich macht (II/S. 142-144).

Lewald weist immer wieder auf die sehr enge Beziehung der beiden hin, aber auch auf den Respekt voreinander, der sich nicht zuletzt in Gesprächen äußert, in denen sie kontroverser Meinung sind (siehe z. B. I/S. 75, S. 173 f., S. 345-346, II/S. 124-125, S. 136 ff.).

Ich denke, diese beiden Dinge – Art und Stellenwert der christlichen Religion und die besondere Bedeutung des Sohnes – muß man miteinbeziehen, wenn man die Haltung der Pfarrerin gegenüber den jüdischen Personen in unserem Roman untersucht.

Als treue Mutter ihres Sohnes ist sie offensichtlich ein selbstverständlicher und häufiger Gast im Hause Meier; da der Sohn dort nicht nur arbeitet, sondern auch gesellschaftlich verkehrt, kann man davon ausgehen, daß sie sich einem Kontakt nie widersetzen würde. Außerdem handelt es sich ja bei den Meiers immerhin um eine gebildete Familie gehobener Bürgerlichkeit, so daß der Umgang mit ihnen akzeptabel ist, auch wenn sie Juden sind. Die Pfarrerin schätzt vor allem Jennys Mutter sehr, da diese dem Christentum zugeneigt ist

(I/S. 185, S. 238). Darüber hinaus erfahren wir, daß sie einige konvertierte Juden im Bekanntenkreis hat (II/S. 137).

Als sie die aufkeimende Liebe zwischen Reinhard und Jenny bemerkt, scheint es zunächst nicht so, als sei dies für sie in irgendeiner Weise problematisch – allerdings hören wir nichts über ihre eigene Einstellung zu dieser Liebe, ob sie darüber erfreut oder bestürzt ist. Als der Sohn ihr zum ersten Mal seine Liebe zu Jenny gesteht, äußert er im gleichen Satz die Befürchtung, sie könne ihrem Vetter Joseph zugetan sein; da schreibt Lewald, daß die Pfarrerin zusammengefahren sei – sie läßt unklar, ob wegen der Liebe ihres Sohnes oder wegen der Möglichkeit, daß diese Liebe aussichtslos sein könnte (I/S. 174).

Doch als ihr Sohn in seinem Zustand heftiger Eifersucht seine Zweifel an Jennys Liebe zu ihm ausspricht und gesteht, daß das Mädchen Seiten habe, die ihm geradezu abstoßend fremd seien (I/S. 175-176), hält sich die Mutter nicht mehr zurück. In einer regelrechten und flammenden Predigt legt sie ihm die Bedenken dar, die sie Jenny gegenüber hegt; es bricht geradezu aus ihr heraus, als habe sich da etwas lange aufgestaut; fast ohne Absatz ist ihre Rede; und es erweist sich, daß die "milde Frau" (I/S. 75), die doch allem Anschein nach gern als Gast im jüdischen Haus weilt, von tiefer Aversion gegen "das Jüdische" erfüllt ist.

Da das, was sie vorträgt, und die Art und Weise, wie sie es tut, höchst aufschlußreich ist, werde ich ihre "Predigt" hier nahezu ungekürzt, vor allem ohne die dialogischen Einsprengsel, wiedergeben:

> "Was mir an Jenny mißfällt, ist das jüdische Element in ihr. Der Witz dieses Volkes ist eigenthümlich und fürchterlich, er hat mich oft erschreckt, gepeinigt, wenn mir mitten in dem Kreise des Meierschen Hauses wohl war, wie es Einem bei so braven, gebildeten Menschen wol werden muß. Ihr Witz hat etwas von dem Stilet eines Banditen, der aus dem Verborgenen hervorstürzt und den Wehrlosen um so sicherer damit trifft. Er ist die letzte Waffe des Sklaven, dem man jede andere Waffe gegen seinen Unterdrücker genommen hat, die feige Rache für erduldete tiefempfundene Schmach.
>
> (...)
>
> Ich habe Jenny sehr lieb, (...) und die kindliche Freundlichkeit, die Hingebung, die sie mir immer zeigt, verdienen meinen wärmsten Dank. Sie, so klug, so schön und gut, muß der Stolz jeder Mutter sein. (...) Doch (...) täusche Dich nicht, Gustav! Jenny hat Fehler, für die sie nicht verantwortlich ist, weil sie gewissermaßen nationell sind, und die die Mehrzahl der sogenannten gebildeten jüdischen Frauen, mehr oder weniger alle, mit ihr theilen. Die Lebhaftigkeit, das südliche Feuer der Juden fällt bei der Hefe der Nation als eine unerträgliche Manier auf. Ihr Sprechen, ihre Geberden sind carrikirt. Davon ist der Gebildete frei, die unruhige Lebhaftigkeit indessen bleibt ein hervorstechender Zug der Juden. Sie mag vortreffliche Geschäftsmänner hervorbringen, der Weiblichkeit aber tritt sie zu nahe. Jenny belebt eine ganze Gesellschaft; sie ist täglich neu; man findet Freude und Unterhaltung bei ihr, nur Ruhe nicht. Sie hat Muth und Geist; sie bewegt sich frei und keck; und

doch muß ich, wie zur Erholung, auf Therese sehen, die still und bescheiden, wie sie ist, einen gar wohlthuenden Eindruck auf mich macht.

(...)

Jenny's Geist ist unerbittlich klar; er läßt sich nie von ihrem Herzen täuschen. Das ist es, was mich besorgt macht. Diesen geistreichen Mädchen aus den jüdischen Familien, die gleich Jenny erzogen werden, fehlt es fast immer an gutem weiblichen Umgange: mehr unterrichtet, als die Frauen ihrer nächsten Umgebung, überschätzen sie sich zu leicht; das Beisammensein mit Mädchen, die Sorge für die täglichen Bedürfnisse des Hauses hört auf ihnen Freude zu machen; sie ziehen die Unterhaltung der Männer vor, welche mit Vergnügen so einen kleinen Überläufer empfangen. Im Kreise der Männer nun machen ihr Geist und ihre Aufklärung Riesenfortschritte; die neuen Begriffe, der große Maßstab der Männer werden an Alles gelegt; das Mädchen schämt sich der engen Verhältnisse, die ihm bis dahin genügten; eilig werden die alten Vorurtheile niedergerissen, die beschränkten Ansichten verworfen; das Haus, in dessen alten fabelhaften Mauern das junge Mädchen gerade heimisch und liebenswürdig erscheint, wird zerstört, und ein neuer spiegelblanker Palast errichtet. Durch die großen Scheiben dringt strahlend hell das Sonnenlicht, und glänzt von den glatten Marmorwänden wieder. Alles ist Licht – kein Halbdunkel, kein düsterer Schatten; aber auch kein stiller Raum, um dem Schöpfer einen Altar zu bauen, kein traulich Plätzchen für schüchterne Liebe. – Gustav! ich habe Dir, als Du noch auf meinen Knien spieltest oft in Märchen und Bildern die Wahrheit mitzutheilen versucht, die ich Deinem Herzen einprägen wollte; die alte Gewohnheit ist mir geblieben, wie Du siehst. Jenny, von den Ihrigen im Zweifel erzogen, ist ein weiblicher Freigeist geworden. Wird sie Dich glücklich zu machen vermögen?

(...)

Bei den Männern, (...) bei Jenny's Vater, bei Eduard, fällt der Unglaube nicht störend auf, weil philosophische Erkenntniß sie auf den richtigen Standpunkt gestellt, ihnen eine wahre und tiefe Überzeugung gegeben hat. Aber Madame Meier selbst bedauert die Richtung, welche ihre Tochter genommen hat, denn die Mutter ist ein frommes, echt weibliches Gemüth; und sage mir ehrlich, mein Sohn! glaubst Du, Jenny werde jemals von Herzen Christin sein? Wenn Du nun dastehst und mit inniger Erhebung Deiner Gemeinde das Abendmahl ertheilst im Namen unsers Heilandes, der für uns gestorben ist, wird Dein Herz nicht bluten bei dem Gedanken, daß Deine Frau, Dein anderes Ich, der heiligen Handlung kalt und zweifelnd zusieht und innerlich Dich und die Gemeinde bemitleidet, die Erbauung findet, wo sie ein leeres Formenwesen sieht? Hast Du Dir Jenny als die Mutter Deiner Töchter gedacht? – Sie könnte einem Manne viel, Alles sein, aber keinem Christen, keinem Geistlichen, der aus innerer Überzeugung seinen Beruf heilig hält." (I/S. 179-186).

Vier Charakteristika benennt sie, die nach ihrem Verständnis das "jüdische Element" ausmachen: Witz, Lebhaftigkeit, geistige Schärfe und Unglauben. Schauen wir uns ihre Ausführungen dazu näher an.[338]

Mit Heftigkeit und geradezu aggressiver Direktheit, ohne Umschweife und mit starken Worten beginnt sie ihre Rede mit einer Denunziation des jüdischen Witzes. Mit einem Schlag enthüllt sie schon in diesen wenigen Sätzen ihr Bild "vom Juden": ein Bild des Dämonischen, dem die Attribute fürchterlich, erschreckend, heimtückisch, hinterhältig, rachsüchtig und feige angemessen sind. Für die subversive Kraft des Witzes hat sie ein undeutliches Gespür; enthüllt wird in diesen Sätzen auch die durchdringende und tiefe eigene Angst, emporgewachsen aus dem schlechten Gewissen der Christin, die sich des begangenen Unrechts bewußt ist und nun die Rache fürchtet. Aber noch durch diese Angst hindurch scheint die Verachtung für den Sklaven, der nur zu feiger Rache fähig sei (und, das ist impliziert: nicht zu edlem offenen Kampfe bereit und in der Lage).

Als nach diesem ersten Ausbruch ihr Sohn beschwichtigend reagiert, beginnt sie ihre Attacke neu – schweigen mag sie nicht; die Aufklärung ihres Sohnes über ihre Bedenken ist ihr Mutterpflicht (I/S. 180-181) – , diesmal mit geradezu spitzfindigem taktischen Geschick: so wie der Antonius in Shakespeares "Julius Caesar" immer wieder die Ehrenhaftigkeit des Brutus hervorhebt, ihn in Wirklichkeit aber in Mißkredit bringen will,[339] so beginnt sie nun mit einem Loblied auf die Vorzüge Jennys. Erst dann, nachdem "das Auditorium" (nämlich Reinhard) durch die demonstrativ wohlwollende Grundhaltung der Rednerin beruhigt und besänftigt ist, geht sie zu neuerlichem Angriff über. Wohlweislich lastet sie der Geliebten des Sohnes die ihr zugeschriebenen Fehler nicht als individuellen Makel an; sie exkulpiert das Mädchen in gewisser Weise von vornherein, indem sie diese Mängel als nationale Phänomene darstellt, die allerdings auch Jenny eigentümlich seien. Damit vermeidet sie es, den Sohn in die Position eines Verteidigers der Geliebten zu drängen. Die Rede steigert sich dann bis zum zentralen Punkt der Glaubensfrage, um am Schluß offen und unumwunden Jennys Eignung zur pfarrherrlichen Ehefrau in Frage zu stellen – wobei die Form der Frage nur rhetorisch verwendet wird, denn die Antwort darauf kann nach dem vorher Gesagten nur noch ein klares Nein sein.

Es drängt sich beim Lesen der Eindruck auf, daß dies hier kein spontaner Redeschwall ist, sondern daß die Pfarrerin, die die Liebe ihres Sohnes ja schon lange bemerkt hatte, ohne bislang Gelegenheit zur Stellungnahme zu haben, ihre Philippika in der Stille ihres beschaulichen Witwendaseins längst vorbedacht und ausgeklügelt hat – daß es sich also um ein wohlüberlegtes und geschickt gestaltetes Stück Rhetorik handelt.

Nach dem ersten heftigen Angriff gegen den "jüdischen Witz", einer Attacke, deren Aggressivität nicht nur Vorurteil, sondern vor allem Angst und schlechtes Gewissen verrät, fährt die Pfarrerin etwas zurückhaltender fort und kritisiert als zweites Element die jüdische "unruhige Lebhaftigkeit".

---

[338] Ich werde in der folgenden Interpretation der "Predigt" der Pfarrerin auf eine nochmalige Seitenangabe der Zitate verzichten – alle Zitate finden sich, wie im Text angegeben, in I/S. 179-186.

[339] *Shakespeare*, William: "Julius Caesar", 3. Akt, 2. Szene, in: Sämtliche dramatische Werke, Bd. 5, Leipzig o. J., S. 40-46.

Auch hier entlarvt sich in plattesten Pauschalisierungen ein tiefeingewurzeltes Vorurteil, das sich keinerlei Beweise bedürftig fühlt: "die Mehrzahl der sogenannten gebildeten jüdischen Frauen" habe diesen Fehler; "nationell" sei er; das Schreckbild der "Hefe der Nation" wird bemüht, bei der dieser Fehler "als eine unerträgliche Manier" auffalle; er bleibe "ein hervorstechender Zug der Juden"; "Sprechen" und "Geberden" seien "carrikirt", lediglich "der Gebildete" sei von diesem Mangel frei.

Hier dokumentiert sich in aller Deutlichkeit die latent seit dem Mittelalter vorhandene, im 19. Jahrhundert dominant werdende säkulare Auffassung von Judentum, eine allmähliche Entfernung der Kategorie "Judentum" aus dem Bereich der Religion in den Bereich des Anthropologischen, in den begrifflichen Bereich von "Volk" und "Rasse".[340] Dieses Jüdischsein im anthropologischen Sinne kann man nicht ablegen; lediglich Bildung kann diesen "Übelstand" teilweise beseitigen. Das jahrhundertealte Bild vom häßlichen, unangenehmen Juden, den letztlich nicht einmal die Taufe aus seiner Häßlichkeit erlösen kann; das alte und immer gegenwärtige Angstbild von der "bedrohlichen Masse", die per se Gefährlichkeit bedeutet – und dies um so mehr, wenn man sie als "Hefe" denkt, deren Eigenart ja ist, sich beträchtlich auszudehnen – (welche Inhumanität steckt in diesen Bildern, in denen nicht mehr von Menschen die Rede ist, sondern nur noch von einem Konglomerat!); dann der Gebrauch des pauschalen Begriffes "die Juden", der das Vorhandensein eines einheitlichen nationalen und anthropologischen Wesens und Erscheinungsbildes suggeriert – all diese von Jahrhunderten schweren Vorurteile, die im 19. Jahrhundert an politischer Kraft gewinnen, sind offensichtlich tief in der Seele und dem Bewußtsein der Pfarrerin eingewurzelt, vielleicht auch noch verstärkt durch die Kenntnis von Publikationen ihrer Zeit.

Diese "unruhige Lebhaftigkeit", die die Pfarrerin als so unangenehm und so typisch jüdisch empfindet, ist – natürlich – vor allem für ein weibliches Wesen bedenklich; beinhalten doch Attribute wie frei, keck und belebend und Merkmale wie Mut und Geist, daß ein Individuum nicht so ohne weiteres domestizierbar ist; daß es sich nicht fraglos den christlich-gesellschaftlichen Normen von weiblicher Sittlichkeit unterordnen wird – und das birgt die Gefahr latenter Aufmüpfigkeit in sich, zumindest aber Unruhe.

Aber nicht nur durch die unangepaßte Lebhaftigkeit "jüdischen Wesens" droht Gefährdung; die dritte Eigenschaft, die die Pfarrerin an Jenny konstatiert und als etwas Beängstigendes ausmalt, ist die unerbittliche Klarheit ihres Geistes; eine Eigenschaft, die zwar nicht als "wesensmäßig" jüdisch bezeichnet wird, die aber doch vorzugsweise als Ergebnis der Mädchenerziehung bestimmter jüdischer Kreise zu finden sei. Auch hierdurch werden die Mädchen nach Auffassung der Pfarrerin für die ihnen zugedachte Rolle verdorben: Mangel an "gutem weiblichen Umgange", Selbstüberschätzung, Desinteresse an weiblichen Tätigkeiten, Übernahme männlicher Maßstäbe und Begriffe, Ablehnung des ihnen zugewiesenen Platzes, von alten Vorurteilen und von beschränkten Ansichten seien die üblen Folgen, die eine derartige Erziehung bewirke.

Es geht dabei aber nicht nur um die einzelne Frau, die durch eine solche Erziehung der weiblichen Sittlichkeit und Bescheidenheit entfremdet und für ihre Frauenrolle untauglich

---

340 *Rürup*, Reinhard: Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur "Judenfrage" der bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1987, S. 122/123; *Sterling*, Judenhaß, S. 115-129.

gemacht wird. Die von der Pfarrerin vorgetragenen Bedenken weisen weit darüber hinaus; um das von ihr ausgesponnene Märchenbild zu paraphrasieren: es geht darum, daß die "alten fabelhaften Mauern" mit ihrem Halbdunkel, mit ihren stillen Andachtsräumen, mit ihrem "traulich Plätzchen für schüchterne Liebe", in denen Mädchen "heimisch und liebenswürdig" erscheinen (und mehr brauchen sie offensichtlich nicht zu sein!), daß diese Mauern eingerissen werden könnten, um einem "spiegelblanke(n) Palast" zu weichen, dessen "große Scheiben" und "glatte Marmorwände" nicht nur Glanz und Reichtum verheißen, sondern auch strahlende Sonnenhelligkeit hereinlassen – nämlich das Licht der Aufklärung, das die düsteren Winkel und Geheimnisse mystischer Religion und domestizierter Weiblichkeit erhellen und zerstören könnte; das Räume erhellen könnte, die zeigen, daß das Leben mehr ist als Frömmigkeit und Unterordnung – daß Leben auch Lust auf Erkenntnis, Freiheit, Leidenschaft und Reichtum bedeuten kann.

Dadurch fühlt sich die Christin bedroht; auch hier kann man die Angst des Christentums vor der eigenen Schwäche unterstellen: daß es der Helligkeit klaren Denkens nicht standhalten kann; daß das Judentum durch seine bloße Existenz die endgültige Erlösung der Welt durch das Erscheinen Jesu Christi tagtäglich in Frage stellt, denn seine jahrhundertelange Unterdrückung und Misere ist der unwiderlegbare Gegenbeweis zur christlichen Behauptung von der vollzogenen Erlösung. Das Licht der Aufklärung allein ist also schon unangenehm, das Licht der Aufklärung in jüdischen Köpfen ist bedrohlich, das Licht der Aufklärung in den Köpfen jüdischer Frauen unerträglich.

Einreißen von alten Gemäuern, Errichten von neuen lichten Gebäuden heißt darüber hinaus: Fortschritt; und typisch für ihre Zeit setzt die Pfarrerin Fortschritt und Jüdischsein gleich, und von beidem fühlt sie sich bedroht.

Es ist sicherlich kein Zufall, daß gerade diese Kritik an der unerbittlichen Klarheit des Geistes, welche Licht in jedes Dunkel zu bringen vermag, zu einem rhetorischen Höhepunkt der mütterlichen Warnpredigt gerät: Klarheit des Geistes ist Anathema für diese Frau. Christentum und Weiblichkeitsideal brauchen zu ihrem Erhalt einen Geist, der sich vom Herzen täuschen läßt, der sich unterordnet, auf Entfaltung verzichtet, der nicht einreißt und hinterfragt, sondern glaubt; sie brauchen die Bedrohlichkeit alter Mauern und düsteren Halbdunkels, denn so ist Domestizierung leichter. Judentum und freie Weiblichkeit sind gefährlich und können nur durch Unterdrückung und enge Reglementierung gezähmt bleiben.

Nach ihrer Denunzierung von Witz, Lebhaftigkeit und Aufgeklärtheit und der vorurteilsdurchtränkten Qualifizierung dieser Phänomene als jüdisch steuert die Pfarrerin am Schluß auf den Kernpunkt zu, um den es ihr zu tun ist: die Ungläubigkeit Jennys: "Sie könnte einem Manne viel, Alles sein, aber keinem Christen, keinem Geistlichen, der aus innerer Überzeugung seinen Beruf heilig hält." Hier enthüllt sich in aller Klarheit, daß all ihre Ängste vor Witz, Temperament und Geist auf einem Bewußtsein der Schwäche der eigenen christlichen Religion beruhen: indem sie Jennys Unglauben für unaufhebbar hält, spricht sie dem Wahrheitsgehalt des Christentums die Überzeugungskraft ab, spricht ihm im Grunde genommen den Wahrheitsgehalt ab, denn wenn das Christentum die Wahrheit wäre, müßte es das Judentum und die Helligkeit der Aufklärung nicht fürchten, sondern könnte mutig und mit dem Gefühl überlegener Stärke davon ausgehen, daß auch der kritischste Geist schließlich der Wahrheit folgen und Christ werden muß. Aber die Pfarrerin hält nicht einmal die Liebe und

Überzeugungskraft ihres vergötterten Sohnes für ausreichend, Jennys Geist und Verstand von der Wahrheit des christlichen Glaubens überzeugen zu können. Welche Schwäche wird da eingestanden!

Noch ein anderes als Angst vor "dem Jüdischen" und vor dem Licht der Aufklärung dürfte Grund für die Schärfe dieser Predigt sein: die Angst vor dem Verlust des Sohnes, die Eifersucht der Mutter, die in der ihrer Meinung nach nicht domestizierbaren Andersartigkeit der möglichen Schwiegertochter eine Bedrohung sieht, durch die ihr mütterlicher Einfluß gemindert werden könnte. Ganz offensichtlich und auch explizit wäre ihr ein so bescheidenes, braves, schlichtes Mädchen wie Jennys christliche Freundin Therese als Schwiegertochter eher willkommen (I/S. 182, II/S. 44).

Es vermengen sich also bei der Pfarrerin christliches und "nationales" Vorurteil, Furcht vor dem hellen Licht aufgeklärten Denkens und mütterliche Eifersucht zu einem so deutlichen Negativbild von Jenny, daß der Leser ihre freundliche Akzeptanz Jennys als Verlobte ihres Sohnes nur als eine scheinbare ansehen kann, der er nicht so recht trauen mag; glaubwürdiger, ja geradezu ein Pendant zu der oben zitierten antijüdischen Philippika ist dann ihr letzter Auftritt im Roman, als sie endlich wieder all ihrer Skepsis freien Lauf lassen kann (II/S. 137-139, S. 141). Ihr völliges Unverständnis für Jennys Zweifel an der christlichen Lehre, die Produkt eines ungebundenen und zum Denken erzogenen Geistes sind, läßt in ihrem Kopf sofort und ohne zögernde Überlegung nur eine Interpretation zu: das Mädchen ist leichtsinnig, treulos und unberechenbar. Sie spricht es nicht aus, aber der Leser, der ihre antijüdische Predigt noch im Ohr hat, hört es mitschwingen: so ist sie eben, "die Jüdin".

Die Pfarrerin ist, alles in allem, eine zwischen dem Versuch der Judenfreundschaft und latent immer wieder vorscheinender Judenfeindschaft schillernde Figur – und gerade durch diese Darstellung hat Lewald in ihr ein Stück historischer Wahrheit nachgebildet, nicht zuletzt auch durch das Einbeziehen persönlicher Komponenten (wie biografische Gegebenheiten, Eifersucht, mütterliche Eitelkeit und Fürsorge) in die christlich geprägte Attitüde den Juden gegenüber. Ihre Ambivalenz ist in dieser Zeit der Überschneidungen von romantischer Rückwärtsgewandheit und spätaufklärerisch inspiriertem Fortschrittsdenken, von Revolution und Restauration, von Biedermeier und Modernisierung nicht außergewöhnlich, und gerade in Bezug auf die Juden blieben die Meinungen kontrovers:[341] die seit den Zeiten der Kirchenväter und auch von Luther gepredigte Verachtung der Juden[342] kommt immer wieder zum Ausdruck, gepaart mit Angst und einem unbewußten Gefühl der eigenen Schwäche und zugleich auch mit der Furcht vor dem Judentum, das sich aus der religiösen Orthodoxie entfernt und sich einer freidenkerischen Religiosität zugewandt hat; andererseits aber – wenn

---

341 *Low*, Alfred D.: Jews in the Eyes of the Germans. From the Enlightenment to Imperial Germany, Philadelphia 1979, S. 169-174, S. 255.

342 *Ruether*, Rosemary: Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus, München 1978, S. 113-167; *Deppermann*, Klaus: Judenhaß und Judenfreundschaft im frühen Protestantismus, in: Die Juden als Minderheit in der Geschichte (Hrsg.: Bernd Martin/Ernst Schulin), München 1981, S. 110-130; *Ehrlich*, Ernst Ludwig: Luther und die Juden, in: Antisemitismus. Von der Judenfeindschaft zum Holocaust (Hrsg.: Herbert A. Strauss/Norbert Kampe), Frankfurt a. M./New York 1985, S. 47-65; *Stöhr*, Martin: Martin Luther und die Juden, in: Christen und Juden. Ihr Gegenüber vom Apostelkonzil bis heute (Hrsg.: Wolf-Dieter Marsch/Karl Thieme), Göttingen 1961, S. 115-140.

auch seltener – freundliche Zuwendung, wo man eine Hinneigung zum Christentum spürt und also dem christlichen Missionsgebot meint nachkommen zu sollen.

Durch die Personifizierung der christlich-kirchlichen Haltung in *zwei* Figuren verdeutlicht die Autorin sozusagen physisch die uneinheitliche Haltung der protestantischen Geistlichkeit ihrer Zeit. Auf der gemeinsamen Basis der Ablehnung des Judentums als einer dem Christentum gleichwertigen Religion sind hier zwei Tendenzen ablesbar: eine gewisse Achtung vor der Religion des Alten Bundes und den intellektuellen und menschlichen Qualitäten aufgeklärter Juden, dennoch verbunden mit dem Glauben an den eigenen Missionsauftrag, den man aber respektvoll und durchaus von Sympathie getragen wahrnehmen will – dies wird im Roman durch Reinhard verkörpert;[343] andererseits eine rigide Ablehnung des Judentums als minderwertig und gefährlich, verbunden mit Zweifeln an der Verbesserungsfähigkeit der Juden durch Christianisierung und Taufe und mit deutlich rassistischen Tendenzen – im Roman vertreten durch die Pfarrerin.

2.2.3. Der liberale Aristokrat: Graf Walter

Nur eine der Personen in Lewalds Roman entstammt nicht dem Bürgertum: der erst im letzten Drittel in Erscheinung tretende Graf Walter – ein Aristokrat also.

Ähnlich wie William Hughes ist auch Graf Walter als Fremder in die Königsberger Gesellschaft geraten und ist dort "fast mit allen Personen unserer Erzählung bekannt, mit Hughes befreundet geworden"(II/S. 165). Mit der Familie Meyer ist er zunächst aber offensichtlich nicht näher in Berührung gekommen, und auch sonst hat er noch keine Kontakte mit Juden gehabt. Jenny und ihren Vater lernt er während eines Aufenthaltes in Baden-Baden kennen, nachdem Hughes und seine Frau Clara, beide mit Jenny befreundet, schon liebevoll von ihr erzählt haben. Er ist von Vater und Tochter beeindruckt: "Jenny's Geist und Schönheit, des Vaters Weisheit zogen ihn um so mehr an, als sie etwas ihm Fremdes und Eigenthümliches besaßen." (II/S. 188-189). Das ist die Attitüde des Selbstsicheren, des offenen, gebildeten, weitgereisten Weltmannes, den Exotik reizt, nicht ängstigt. Er ist fasziniert von der "eigenthümlichen Denkweise" Jennys, er lernt "Jenny's hohen Werth täglich mehr erkennen und schätzen" (II/S. 181-182), und auch ihrer Schönheit und dem sie umwehenden Hauch von Tragik gegenüber ist er nicht unempfindlich (II/S. 182). Daß sie Jüdin ist, gehört mit zu dem für ihn reizvollen Flair: "Er hatte von jeher gewußt, daß Jenny eine Jüdin sei; aber so fern hatte er diesen Verhältnissen gestanden, daß er fast nie daran gedacht, es könne ein edles Unglück darin liegen, Jude zu sein. Jetzt aus des alten Herrn schlichter Äußerung tönte ihm, dem Glücklichen, der Schmerzensschrei eines ganzen Volkes entgegen und sein Mitleid mit demselben knüpfte, ihm unbewußt, ein neues Band, das ihn an Jenny fesselte." (II/S. 189). Es liegt

---

343 Übrigens durchaus auch historisch vorhanden in der relativ kleinen "Fraktion" der Judenmissionierer in der evangelischen Kirche des 19. Jahrhunderts; siehe dazu: *Aring*, Paul Gerhard: Judenmission in Ostpreußen, in: ders.: Christliche Judenmission. Ihre Geschichte und Problematik dargestellt und untersucht am Beispiel des evangelischen Rheinlandes, Neukirchen/Vluyn 1980, S. 171-186; *Barkenings*, Hans-Joachim: Die Stimme der Anderen. Der "heilsgeschichtliche Beruf Israels" in der Sicht evangelischer Theologen des 19. Jahrhunderts, in: Christen und Juden. Ihr Gegenüber vom Apostelkonzil bis heute (Hrsg.: Wolf-Dieter Marsch/Karl Thieme), Göttingen 1961, S. 201-231.

ihm daran, seine Vorurteilslosigkeit zu beweisen, indem er zum ständigen Begleiter der Meyers wird und offen ihre Qualitäten rühmt (II/S. 190). Er meint, damit lediglich der Gerechtigkeit Genüge zu tun, "seiner politischen Überzeugung, seiner Achtung vor Menschenrechten zu folgen, die ritterliche Pflicht eines Edelmannes zu erfüllen, indem er durch sein Beispiel gegen ungerechte Vorurtheile kämpfte."(II/S. 190) In Wirklichkeit spielt sicherlich seine Liebe zu Jenny eine ebenso große Rolle bei seinem Verhalten; eine rührend altmodische ritterliche Kampfbereitschaft für die Dame seines Herzens und modernes "sozialkämpferisches" Engagement vermischen sich, ohne daß er sich dessen bewußt wird, zu einer Haltung demonstrativer Freundschaftlichkeit.

Dennoch kann man keinesfalls sagen, daß seine Haltung mangelnder Reflexion entspringt – ganz das Gegenteil ist der Fall. Der Graf ist kein Schwärmer wie Erlau, er ist nachdenklich und abwägend; seine Liebe zu Jenny entwickelt sich allmählich – obwohl er von Anfang an von ihrer Persönlichkeit eingenommen ist – aus dem näheren Kennen- und Schätzenlernen heraus. Es ist ein "steigende(s) Interesse, das ihn an Jenny fesselte und ihm ihren Umgang zu einem Bedürfniß machte, das er nicht mehr entbehren konnte" (II/S. 196); daß er sie liebt, gesteht er sich selbst lange Zeit nicht ein.

Es ist nicht zuletzt Jennys geistige und intellektuelle Beweglichkeit und Unabhängigkeit, die sie für den Grafen so anziehend macht – entspricht diese Verstandesbetontheit doch auch ganz seinem eigenen Charakter.

Diese Rationalität, mit der Walter sich als Mann der Aufklärung darstellt, erweist sich letztendlich aber doch auch bei ihm als die unterlegene Kraft. Obgleich jeder "vernünftige" Mensch erkennen würde, daß der Graf und Jenny wie füreinander geschaffen sind, nicht zuletzt auch weil sie ihre Zuneigung zueinander jeder für sich lange und zögernd reflektiert haben, weil keiner von beiden dazu neigt, Gefühlen rasch und unüberlegt nachzugeben – dennoch kann diese Liebe sich nicht in einer Ehe realisieren, weil auch dieser aufgeklärte Graf sich nicht den Zwängen seines Standes entziehen kann: nämlich auf eine beleidigende Äußerung mit einer Forderung zum Duell zu reagieren. Die Autorin läßt das Duell für den Grafen tödlich ausgehen – damit weist sie darauf hin, daß sie die gesellschaftliche Macht ständischen Denkens und ständischer Konventionen als die einem liberalen und aufgeklärten Denken und Handeln gegenüber stärkere ansieht.

Soweit die Darstellung des Grafen, wie die Autorin ihn uns vor Augen führt.

Unsere Frage ist nun: inwieweit hat sie ihn realistisch dargestellt – soll heißen: plausibel und historisch stimmig? Entsprechen Persönlichkeit und Verhaltensweisen seinem Stand oder hat ihn die Autorin frei von historischen Zusammenhängen als nur individuelle Person gestaltet?

Schauen wir zunächst seinen familiären Hintergrund an und seine persönliche Biografie und versuchen, beides im Kontext seiner Zeit zu bewerten.

Zwar berichtet die Autorin nur sehr sparsam über seine Herkunft und seinen Werdegang; aus dem Wenigen lassen sich aber durchaus Schlüsse ziehen, die es ermöglichen, den Grafen historisch zu lokalisieren.

Graf Walter entstammt "einer der ältesten Familien Deutschlands" (II/S. 165); da er mit seinem Regiment eine Zeit in Königsberg verbracht hat, gehört er ohne Frage dem *preußischen* Adel an – ein Sproß also einer der mit hohem gesellschaftlichem und politischem Pres-

tige versehenen altpreußischen Familien. Er hat "bedeutende Reisen gemacht" und ein "genußreiche(s) Leben" geführt und sich u.a. in England auf die Übernahme seiner Güter vorbereitet (II/S. 165-166) – aus diesen auf den ersten Blick mageren Aussagen lassen sich doch einige recht bedeutsame Informationen entnehmen.

Da Lewald nichts davon sagt, daß der Graf über seine Verhältnisse lebt, muß die Familie über einigen flüssigen Reichtum verfügen, und sie ist außerdem noch im Besitz ihrer Güter – dies war durchaus keine Selbstverständlichkeit um 1840. Schon vor 1800 waren viele Rittergüter so verschuldet, daß sie nur mit Hilfe bürgerlicher Kapitalkraft erhalten bleiben konnten,[344] und das Reformedikt von 1807, das den freien Güterverkauf ermöglichte (also auch an Bürgerliche), kam gerade noch rechtzeitig, um den Adel als Stand vor dem völligen Ruin zu bewahren.[345]

Die Kriege gegen Napoleon und eine Agrarkrise in den 1820er Jahren hatten den Erhalt von Rittergütern erschwert; die im Adel weitverbreitete Ablehnung der Stein-Hardenbergschen Reformpolitik, das sture Festhalten an überlebten Arbeits- und Besitzstrukturen trug ebenfalls zum Ruin vieler Güter bei. "In diesen Jahren (...) kristallisierten sich die lebensfähigen und ökonomisch erfolgreichen Gutswirtschaften heraus. (...) Die ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts waren eine Zeit schwieriger wirtschaftlicher Konsolidierung für die Rittergutsbesitzerklasse, gekennzeichnet durch ökonomischen Überlebenskampf, Anpassung an die neue Wirtschaftsweise mit freien Arbeitskräften und insgesamt einer beträchtlichen Wertsteigerung der Güter."[346]

Für unseren Fall heißt das: Wir können davon ausgehen, daß Graf Walter resp. seine Familie nicht zur reaktionären Adelsopposition gehört haben, die sich vehement gegen die Reformpolitik wehrte,[347] sondern zur Minderheit derer, die die Notwendigkeiten der Zeit erkannt und sich so rechtzeitig um eine rationale Gutswirtschaft gekümmert hatten, daß sie ihre Güter nicht nur erhalten, sondern gut von ihnen leben konnten. Dies ist auch bei Graf Walter der Fall: er muß weder im Staatsdienst noch beim Militär einen zusätzlichen Lebensunterhalt verdienen, wie das für viele seiner Standesgenossen unumgänglich war.[348] Die Tatsache, daß

---

344 Grundlegend zu dieser Problematik: *Schissler*, Hanna: Preußische Agrargesellschaft im Wandel. Wirtschaftliche, gesellschaftliche und politische Transformationsprozesse von 1763-1847, Göttingen 1978; *Koselleck*, Reinhart: Preußen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung 1791-1848, Stuttgart 1975, S. 83; *Martiny*, Fritz: Die Adelsfrage in Preußen vor 1806 als politisches und soziales Problem, in: Beiheft 35 zur Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Diss. Halle/S.-Stuttgart 1938, S. 30 ff.; *Rosenberg*, Hans: Die Pseudodemokratisierung der Rittergutsbesitzerklasse, in: Moderne deutsche Sozialgeschichte (Hrsg.: Hans-Ulrich Wehler), Köln 1966, S. 287-308, S. 290/291; *Schissler*, Hanna: Die Junker. Zur Sozialgeschichte und historischen Bedeutung der agrarischen Elite in Preußen, in: Preußen im Rückblick (Hrsg.: Hans-Jürgen Puhle und Hans-Ulrich Wehler) (Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft 6), Göttingen 1980, S. 89-122, S. 95-99; *Vetter*, Klaus: Kurmärkischer Adel und preußische Reformen, Weimar 1979.

345 *Koselleck*, Preußen zwischen Reform..., S. 85.

346 *Schissler*, Die Junker, S. 104/105.

347 Auch hierzu bieten die oben genannten Arbeiten von *Rosenberg*, *Schissler* und *Vetter* reichhaltiges Material; interessant ebenfalls: *Anderson*, Eugene N.: Nationalism and the Cultural Crisis in Prussia 1806-1815, New York 1939 (Repr. 1966), darin v. a. das sehr differenziert analysierende Kapitel über Ludwig von der Marwitz.

348 *Koselleck*, Preußen zwischen Reform..., S. 82.

er sich für die "Übernahme seiner Güter in landwirthschaftlicher Beziehung" (II/S. 165) vorbereitet und zu diesem Zweck eine Zeit in England verbracht hat, ist ein Zeichen für die Ernsthaftigkeit und Professionalität, mit der er diese Aufgabe betrachtet und in Angriff nimmt.

Dabei beschränkt sich sein Interesse nicht auf ökonomische Belange – wir lernen ihn in Gesprächen als nachdenklichen und vielseitig gebildeten Mann kennen (II/S. 169 ff., S. 247 ff.).

Obgleich standesbewußt und grundsätzlich nicht in Opposition zu den Verpflichtungen seiner aristokratischen Herkunft (was z. B. eine mögliche Eheschließung und den Respekt vor dem Familienoberhaupt angeht – dies wird in seinem Brief an seinen Onkel deutlich – II/S. 191-195), ist er liberal und hat keinerlei Berührungsängste Bürgerlichen gegenüber. Mit dieser Ignorierung der sozialen Distanz befindet er sich allerdings in einer Minderheitenposition; in der Regel legte der Adel Wert auf seine Exklusivität. Nicht selten wurde der "falsche Umgang" eines Adligen mit boykottartigen gesellschaftlichen Sanktionen seiner Standesgenossen belegt.[349] Selbst die bürgerlichen "Newcomer" unter den Rittergutsbesitzern wurden nicht als gesellschaftlich akzeptabel angesehen: obwohl sie rechtlich und ökonomisch den adligen Standesgenossen gleichgestellt waren, wurden sie "gesellschaftlich (...) meist noch geschnitten".[350]

Graf Walter muß also als Ausnahme seines Standes gesehen werden: er ist trotz seiner Herkunft aus alter Familie nicht dünkelhaft, schottet sich gesellschaftlich nicht gegen Bürgerliche ab; seine Bildung beschränkt sich nicht auf berufsorientiertes Wissen, sondern ist weitgefächert, ebenso wie seine Interessen; der Reichtum seiner Familie besteht nicht nur aus einem alten Namen und überlebten Privilegien, sondern ist allem Anschein nach rationaler ökonomischer Tüchtigkeit und politischer Aufgeschlossenheit zu verdanken. Gerade durch das letzte Faktum gibt die Autorin der Persönlichkeit Walters bei allem Ungewöhnlichen einen plausiblen Hintergrund: seine Aufgeklärtheit ist nicht zufällig, sondern kann als Familientradition gesehen werden; seine Zeit in Königsberg dürfte eine zusätzliche Verstärkung seiner liberalen Haltung bedeutet haben – von dem die Standesgrenzen überschreitenden gesellschaftlichen Leben in dieser Stadt habe ich oben Karl Rosenkranz berichten lassen.

So paßt es glaubwürdig in Walters Bild, daß er den jüdischen Freunden seines alten Königsberger Bekannten Hughes mit Sympathie und Interesse gegenübertritt und freundschaftliche Beziehungen zu ihnen anknüpft. Er fühlt sich unabhängig genug, um frei über seine sozialen Kontakte zu entscheiden – was übrigens auch von Jenny und ihrem Vater zu Kenntnis genommen und sehr positiv vermerkt wird (II/S. 176-178). Die Zugehörigkeit zur Aristokratie, zum Ritterstand, interpretiert der Graf in sehr idealer Weise nicht als Recht auf Privilegien, sondern als Verpflichtung, sich für Schwächere einzusetzen (II/S. 193-194).

Walters Ambiguität – nämlich zugleich Aristokrat und Fortschrittler sein zu wollen – muß zwangsläufig zum Konflikt führen, was ihm wie auch seinem noch stärker ständisch gesonnenen Onkel von vornherein bewußt ist. Da Walter selbst sich nicht für *eine* Seite seines Wesens entscheidet, erscheint eine gewaltsame Lösung dieser Spannung vorprogrammiert – im Kon-

---

349 *Henning*, Hansjoachim: Sozialgeschichtliche Entwicklungen in Deutschland von 1815 bis 1860, Paderborn 1977, S. 92, S. 93.

350 *Rosenberg*, Pseudodemokratisierung der Rittergutsbesitzerklasse, S. 294.

text dieses Romans heißt das: es gibt ein Duell. Man könnte das dahingehend interpretieren, daß die Autorin nicht daran glaubt, daß in der Gesellschaft ihrer Zeit die Gleichzeitigkeit von ständischem und fortschrittlichem Verhalten möglich ist; daß gesellschaftlicher Fortschritt, gesellschaftlich freies Leben erst möglich ist, wenn man sich vollständig von ständischen Denk- und Verhaltenskodizes gelöst hat.

So plausibel die Selbstverständlichkeit, mit der Graf Walter seine freundschaftlichen Kontakte zu den Meyers aufnimmt, individualbiografisch erscheint, so unwahrscheinlich mutet ein solches Verhalten im ständischen Kontext seiner Zeit an; es erscheint zunächst als ziemlich weltfremder und idealisierender Einfall der Autorin, vor allem vor dem Hintergrund publizistischer Judenfeindschaft und der Ablehnung jüdischer Rechte auf der Ebene der Politik während der Reaktionszeit (siehe meinen historischen Exkurs dazu). Schauen wir uns den sozialhistorischen Hintergrund etwas genauer an: wie waren in der genannten Zeit die individuellen Kontakte zwischen Adel und Juden? Wie war die persönliche Haltung Adliger zu Juden?

Sicherlich war "der Jude" auch für Adlige auf verschiedenste Art und Weise ein Inbegriff des Negativen: als erfolgreicher, wohlhabender Geschäftsmann war er der Protagonist der Modernisierung und Kapitalisierung des Wirtschaftslebens und somit im Widerspruch zu adligen Ambitionen, in der Wiederbelebung eines mittelalterlichen Ständestaates das Heil der Zukunft zu suchen; als Bankier war er für "gefährdete" Rittergüter Sinnbild des drohenden Verlustes; für die protestantisch-pietistischen Vertreter eines christlich definierten Staatswesens war ein Jude per se unakzeptabel als gleichberechtigter Bürger; für den schollenverbundenen Adel, der sein Selbstbewußtsein und seine Wertmaßstäbe aus der Tatsache des Landbesitzes bezog, war der zu Landbesitz nicht befugte Jude ein Niemand, und ein Staatswesen, das Juden zum Landbesitz zulassen wollte, dem Untergang geweiht.

Diese Einstellungen konnten im politisch-publizistischen Tagesgeschäft zum Tragen kommen (vgl. die Landtage der 20er und 40er Jahre); uns interessiert aber hier vor allem die Haltung Adliger gegenüber Juden "in Fleisch und Blut". Da, wie oben dargelegt, Aussagen Adliger dazu nicht historisch aufgearbeitet sind, will ich versuchen, anhand vorhandener Untersuchungen über den Adel zu einer Einschätzung zu gelangen.

Möglicherweise ist es symptomatisch, daß zwei prominente Memoirenschreiber des 19. Jahrhunderts – Friedrich von Raumer und Otto von Bismarck – in ihrem Lebensrückblick kein Wort über ihre Einstellung zu Problemen jüdischer Rechte oder zu Juden/zum Judentum verlieren. Raumer hatte unter Hardenberg an entscheidender Stelle das Judenemanzipationsedikt mit vorbereitet;[351] aber obwohl er in seinen Erinnerungen ausführlich über seine Mitarbeit am Reformwerk berichtet, erwähnt er dies überhaupt nicht.[352] Auch in Bismarcks "Gedanken und Erinnerungen" findet sich nichts über seine Stellung zu Juden und Judentum. Wahrscheinlich gilt für beide, was Otto Jöhlinger lapidar für Bismarck feststellt: dieser habe "in seiner Stellung zum Judentum keine besonders hervorzuhebenden Momente" gesehen.[353]

---

351 *Freund*, Ismar: Die Emanzipation der Juden in Preußen unter besonderer Berücksichtigung des Gesetzes vom 11. März 1812, Berlin 1912, 1. Bd., S. 176-195.

352 *Raumer*, Friedrich von: Lebenserinnerungen und Briefwechsel, Teil 1, Leipzig 1861, S. 102-169.

353 *Jöhlinger*, Otto: Bismarck und die Juden, Berlin 1921, S. 24.

Möglicherweise ist darin der Grund dafür zu finden, daß Bismarck seine ablehnende Haltung gegenüber einer Verbesserung der Rechtssituation der Juden, die er während des Ersten Vereinigten Landtages 1847 in einer Rede deutlich gemacht hatte,[354] sehr schnell und mühelos überwand, als er in Frankfurt die persönliche Bekanntschaft von Juden, besonders die der Rothschilds, gemacht hatte: von da an waren nicht nur seine Äußerungen über Juden positiv – er ließ diese positive Haltung auch politisch wirksam werden.[355]

Ein ähnliches Beispiel des Verschwindens antijüdischer Vorurteile zugunsten von Nachdenklichkeit und Wertschätzung fand sich auch beim preußischen Minister von Schroetter, nachdem er in Königsberg in persönlichen Kontakt mit Juden gekommen war und aus erster Hand Informationen über ihre Lebensumstände erhalten hatte: bei ihm führte das zu einem engagierten Einsatz für jüdische Rechte, der das Edikt von 1812 initiierte (s. o. meinen historischen Exkurs).

Natürlich sind diese Beispiele keine Empirie; aber es scheint mir nicht ausgeschlossen, daß im Adel judenfeindliche Haltungen weniger tief verwurzelt waren und eher eine Indifferenz den Juden gegenüber vorherrschte: die sozialen Welten des Adels und die des Judentums/der Juden existierten völlig getrennt voneinander; Begegnungen fanden nur statt, wenn sie aktiv gewollt wurden. Dort, wo sich seit dem 18. Jahrhundert Begegnungsfelder zwischen Adel und Bürgertum entwickelt hatten – im Staatsdienst und beim Militär – , waren die Juden nicht zugelassen. Im Gegensatz zum aufstrebenden Bürgertum bedeuteten die in ihren bürgerlichen Rechten noch sehr eingeschränkten Juden keine Konkurrenz, keine soziale Bedrohung, gegen die man sich abgrenzen, die man in ihre Schranken weisen mußte. Man hatte gesellschaftlich und persönlich nichts miteinander zu tun; standespolitisch waren die Juden keine potentielle Gefahr für die eigene Machtposition in Staat und Gesellschaft.

Fanny Lewald hat es ganz geschickt verstanden, diese beiden getrennt voneinander existierenden Welten glaubwürdig miteinander in Verbindung zu bringen: sie läßt die Verknüpfung durch einen gemeinsamen Freund zustande kommen, der überdies Engländer ist, den sie also legitim etwas außerhalb der "normalen" sozialen Spielregeln agieren lassen kann. Auch die Tatsache, daß der Graf keinerlei Vorurteile hinunterschlucken muß, ist sicherlich z. T. diesem als Bindeglied fungierenden Freund zuzuschreiben: dieser hat vor dem ersten Zusammentreffen ebenso wie seine Frau schon sehr positiv über Jenny erzählt (II/S. 166-167). Des Grafen gesicherte finanzielle Situation mag dabei ebenfalls in Betracht gezogen werden – für ihn als erfolgreichen Güterbesitzer ist die Assoziation Jude = Geldnot = drohender Ruin nicht aktuell. Die Autorin hat die Umstände dergestalt arrangiert, daß die Idealfigur des aufgeklärten, modern denkenden, intelligenten Adligen fleckenlos positiv bleibt. Sie sorgt aber zugleich dafür, daß dem Leser klar wird, um was für eine Ausnahmeerscheinung es sich dabei handelt: sein vorurteilsfreier, ja freundschaftlicher Umgang mit der jüdischen Familie und vor allem mit

---

[354] *Jöhlinger*, Bismarck und die Juden, S. 7-9; *Dierks*, Margarete: Die preußischen Altkonservativen und die Judenfrage, Diss. Rostock 1939, S. 150/151.

[355] *Jöhlinger*, Bismarck und die Juden, S. 14-24. Bismarck unterstützte in seiner Frankfurter Zeit einen österreichischen Antrag auf Wiederausschließung der Juden von Bürgerrechten nicht; unter seiner Ägide als Ministerpräsident wurde die Gleichberechtigung der Juden 1869 festgeschrieben; auch die Zivilehe, die jüdisch-christliche Eheschließungen ermöglichte, wurde unter Bismarck 1875 eingeführt (Jöhlinger, a. a. O.).

Jenny wird von seinen Standesgenossen weder ernstgenommen noch gar als vorbildhaft betrachtet. Maliziös klassifiziert man sein Verhalten als Extravaganz, die man aber mit der "Freiheit des sogenannten Badelebens" entschuldigen könne (II/S. 257).

Graf Walter verkörpert also den Typ des unvoreingenommenen, aufgeklärten, liberalen Aristokraten, der strukturelle gesellschaftliche Veränderungen nicht nur wahrnimmt, sondern als unvermeidlich akzeptiert und sich darauf einstellt; der ein Individualist ist mit Interesse an Kunst und Wissenschaft und der Reisen als Möglichkeit der Horizonterweiterung nutzt; der nicht nur seinen vitalen Bedürfnissen lebt, sondern Interesse sowohl an der Ausbildung seines Intellektes hat als auch am sozialen Umfeld, das außerhalb seines Standes liegt. Er gehört damit innerhalb des preußischen Adels zu einer Minderheit - aber immerhin gab es diese Minderheit.[356] Eine Begegnung und auch Freundschaft zwischen einer derartigen Adelspersönlichkeit und großbürgerlichen Juden erscheint zwar ungewöhnlich, aber nicht undenkbar.

Prekär wird die Geschichte in dem Augenblick, als der Graf Jenny zu seiner Ehefrau machen möchte. Auch wenn wir vorher von Walters Bereitschaft, seiner Wertschätzung für die neuen jüdischen Freunde auch öffentlich Ausdruck zu verleihen, erfahren haben (II/S. 189-190, S. 193-194), so hat der Entschluß, sich ehelich mit einer jüdischen Familie zu verbinden, doch noch eine andere Qualität. Gesellschaftlich spricht so vieles gegen diese Heirat, daß der geschichtskundige Leser Walters Entschluß dazu mit Skepsis aufnimmt. Zwar ist bei Jenny durch ihre Taufe formal das Hindernis der unterschiedlichen Religionszugehörigkeit beseitigt, das der ehelichen Realisierung der Liebesbeziehung zwischen ihrem Bruder Eduard und der Christin Clara Horn im Wege gestanden hatte; dennoch ist sie für die Heirat mit einem Adligen in doppelter Hinsicht mit einem Makel behaftet: sie bekennt sich nach wie vor zu ihrer jüdischen Herkunft und zu ihrer jüdischen Familie und fühlt sich beidem verbunden, und sie ist eine Bürgerliche. Wir haben zwar das Beispiel der Eheschließungen getaufter Jüdinnen mit Adligen während der Zeit der Salons; aber selbst in jener wesentlich liberaleren Zeit blieb dieser Schritt außergewöhnlich – um wieviel mehr dann in den Zeiten der Reaktion nach 1815, als gerade in den Kreisen des Adels die Tendenz zu ständischem Denken und zu christlich-pietistischer Religiosiät zunahm. Nicht vergessen sollte man auch, daß jene "gemischten" Ehen vorzugsweise innerhalb des städtischen Adels stattfanden; der Adlige in unserem Roman gehört aber zum preußischen Landadel, der traditionell entschieden konservativer war. In jedem Fall blieb der Adel, wenn es um Eheschließungen ging, möglichst innerhalb des eigenen Standes.[357] Ein Überschreiten der Standesgrenzen wurde am ehesten toleriert, wenn dies einen zur Rettung eines Familienbesitztums notwendigen Vermögenszuwachs mit sich brachte, was letztendlich ja dem Adelsstand insgesamt zur Stärkung diente.[358] Ohne Probleme möglich waren Ehen auch zwischen Adligen und Töchtern (so war die häufigste Konstellation) aus dem höheren – eximierten – Bürgertum, der staatlich privilegierten Oberschicht, die staatsrechtlich quasi dem Adel gleichgestellt war[359] – dazu konnte Vater Meyer aber nicht

---

356 Vgl. dazu *Bramsted*, Ernest K.: Aristocracy and the Middle-Classes in Germany. Social Types in German Literature 1830-1900, Chicago/London 1964 (2nd, rev. ed.; 1st ed. London 1937), S. 151, S. 166/167.

357 *Henning*, Sozialgeschichtliche Entwicklungen in Deutschland, S. 81.

358 *Henning*, Sozialgeschichtliche Entwicklungen in Deutschland, S. 81/82.

359 Siehe dazu die Ausführungen von *Koselleck*, Preußen zwischen Reform..., S. 89-91.

gehören, da ihm als Juden nicht die vollen Bürgerrechte und damit Aufstiegsmöglichkeiten im Staat gegeben waren.

Da Walter ökonomisch und finanziell offensichtlich bestens situiert ist, gibt es auch in dieser Hinsicht keinen Grund für sein gesellschaftliches Umfeld, verständnisvoll auf seine Verheiratung mit einer (getauften) Jüdin zu reagieren – die flapsig-ungläubige Bemerkung des ehemaligen Regimentskollegen über die bevorstehende Verehelichung des Grafen, die schließlich zum Duell führt (II/S. 297-298), ist zwar eine Unverschämtheit, aber sie ist vor dem Hintergrund des sozial Üblichen durchaus verständlich: die Heirat eines Adligen aus alter preußischer Familie mit einer Jüdin, und dies völlig "ohne Not", mußte demjenigen, der die gesellschaftlichen Standards als strukturelle Norm verinnerlicht hatte, absurd erscheinen – oder eben als Scherz.

Die Autorin ist sich der Außerordentlichkeit dieses Heiratsvorhabens durchaus bewußt und läßt dies auch mehrfach im Roman zum Ausdruck kommen: in der skeptischen Reaktion von Jennys Vater auf den Heiratsantrag des Grafen; in der Reaktion von des letzteren Onkel, der mit gesellschaftlichen Schwierigkeiten rechnet, wenn er auch selbst von der Familie Meier angetan ist; in dem süffisanten und boshaften Klatsch, den es während einer Abendgesellschaft in Baden über Jenny und den Grafen gibt.

Es drängt sich der Eindruck auf, daß der Graf aus Liebe, vielleicht auch aus dem Bedürfnis, beispielhafte Ritterlichkeit zu demonstrieren, seine sonst eher rationale Denkweise beiseite schiebt und seiner individuellen Stärke mehr zutraut als seine (von ihm weitgehend akzeptierte) soziale Einbindung zuläßt. Der Graf hat zwar das Recht, die getaufte Jüdin zu heiraten; aber durch diese Eheschließung hat er sie und seine Ehe mit ihr nicht automatisch auf die Ebene gesellschaftlicher Anerkennung emporgehoben. Er muß im wahrsten Sinne des Wortes um sie kämpfen; wenn er in seinen gesellschaftlichen Kreisen auch weiterhin leben will, kann und darf er die beleidigende Bemerkung seines Regimentskameraden nicht hinnehmen, sondern muß zum Duell fordern.[360] Dieses Duell, das dem heutigen Leser bei der ersten Lektüre des Romans zunächst als melodramatischer Kunstgriff erscheinen mag, mit dessen dramaturgischer Hilfe die Autorin ihre Geschichte zu einem effektvollen und ritterlich-romantischen Abschluß bringen will, erscheint geradezu zwangsläufig, normal und nicht übermäßig spektakulär, wenn man es vor dem Hintergrund der Gepflogenheiten einer damals üblichen Duellpraxis sieht, die nicht nur von reaktionären und antiquierten, sondern auch von aufgeklärten, rationalen Persönlichkeiten als notwendiges Mittel gesellschaftlicher Auseinandersetzung und

---

[360] Vgl. dazu *Frevert*, Ute: Ehrenmänner. Das Duell in der bürgerlichen Gesellschaft, München 1991; v. a. Kap. VI: Freiheit, Gleichheit, Männlichkeit – Innenansichten der Duell-Kultur, S. 178-232. Frevert belegt, daß die Entscheidung zum Duell durchaus nicht individuell-rational vom Einzelnen getroffen werden konnte: "Je mehr er auf die innere und äußere Integrität seiner Persönlichkeit hielt, desto schärfer – und schematischer – mußte er auf reale oder vermutete Angriffe reagieren. Was er als einen solchen Angriff ansah, oblag dabei im Wesentlichen seiner eigenen Interpretation.(...) Eine abschätzige Bemerkung, eine falsche Bewegung konnten einen Wortwechsel nach sich ziehen, in dessen Verlauf das Codewort ausgesprochen wurde, dem unweigerlich eine Duellforderung folgen mußte." (S. 191) Dabei "(wurden) Duellanten nicht nur von höchst individuellen Motiven geleitet (...), sondern (genügten) auch einer mehr oder weniger scharf empfundenen sozialen Pflicht (...)." (S. 213) Die Hinnahme einer Beleidigung konnte erhebliche soziale Sanktionen nach sich ziehen, bis hin zu beruflichen Konsequenzen und gesellschaftlicher Ächtung, wie Frevert an zahlreichen Beispielen belegt.

Klärung akzeptiert wurde.[361] Graf Walter "entpuppt" sich also hier nicht als ein im Grunde überkommenem Standesdenken verhafteter Aristokrat – er verhält sich adligen und bürgerlichen Standards seiner Zeit gemäß.[362]

Bedenkenswert und interpretationsbedürftig ist allerdings die Tatsache, daß die Autorin den Grafen im Duell tödlich verwundet werden läßt. Man könnte diese Tatsache und den dadurch verursachten Tod Jennys wiederum kurzerhand abtun als dramaturgischen Einfall der Autorin, um ihre Liebesgeschichte zu einem raschen und definitiven Ende zu bringen. Da es Fanny Lewald aber nicht in erster Linie um die Liebesbeziehung geht, sondern um die Darstellung bestimmter Problemzusammenhänge – nämlich des jüdisch-christlichen Zusammenlebens –, muß dieser Tod des Grafen tiefergehend interpretiert werden: das Schicksal Graf Walters steht für die Tatsache, daß individuelle Integrität, individuelle Bereitschaft zu Toleranz und Akzeptanz, zu Kampf und Überzeugungswillen an der niederdrückenden Lage der Juden nichts ändern können. So wie in Person und Geschichte Eduards demonstriert wird, daß ohne politisch-gesetzliche Regelung trotz aller Bemühungen des einzelnen Juden ein individuelles Glück nicht gewährt wird, so zeigt die Autorin in Eduards christlichem Pendant Graf Walter, daß auch "auf der anderen Seite" der Einzelne gegen den Druck gesellschaftlicher Zwänge und Vorurteile nichts vermag, daß diese auf den Tod hin stärker sind als das Individuum. So wie die Figur des Eduard und seine tragische Liebesgeschichte zum Beleg des Faktums dienen, daß auch dem angepaßten, gebildeten, erfolgreichen Juden ein individuelles Glück nicht möglich ist ohne die bürgerrechtliche Gleichstellung, so ist die Figur des Adligen Graf Walter Beweis dafür, daß auf der anderen (der christlichen) Seite individueller Mut und individuelles Ignorieren gesellschaftlicher Regeln der Übermacht gesellschaftlicher Zwänge nicht gewachsen sind. Implizit, wenn auch unausgesprochen, zeigt die Geschichte des Grafen, daß über die Gewährung bürgerlicher Rechte qua Gesetz hinaus gesellschaftliches Umdenken nötig sein wird, um den Juden ein gleichberechtigtes Leben zu ermöglichen.

2.2.4. Zwei Außenseiter der Gesellschaft: Der Maler Erlau und der Engländer Hughes

"Er ist ein liebenswürdiger Wildfang, (...) und wir wissen, wie ihm Schönheit den Kopf verdreht" – so charakterisiert Vater Meier den Maler Erlau, der auch zum Freundeskreis um Jenny und ihre Familie gehört (I/S. 198).

Auch über diesen temperamentvollen Augenmenschen erfahren wir – ähnlich wie bei Reinhard und Ferdinand Horn – gleich im Eingangskapitel einiges hinsichtlich seiner Einstellung zu den Juden, was hier heißt: zur jüdischen Familie Meier. Er ist mit Eduard Meier befreundet, und auch dessen Familie schätzt er sehr: "Es sind mit die besten und gebildetsten Leute der Stadt, und wenn auch die sogenannte Elite der Gesellschaft dort im Hause nicht zu sehen

---

[361] *Frevert*, Ehrenmänner, S. 186-187.

[362] *Frevert*, Ehrenmänner, S. 179-196. Fanny Lewald dürfte mit dieser Problematik vertraut gewesen sein: ihr sehr geliebter Vetter, der fortschrittliche, liberale Jurist Heinrich Simon, litt lange unter der Tatsache, daß er seinen Duellgegner getötet hatte, und auch Fanny wußte um diese Angelegenheit (Lewald, Lebensgeschichte, Bd. 2, S. 79 ff.).Simon stand dem Duell kritisch, aber nicht grundsätzlich ablehnend gegenüber (Frevert, S. 186). Es ist anzunehmen, daß sich Simon und Lewald in ihrem jahrelangen Gedankenaustausch auch mit dieser Frage beschäftigt haben (vgl. dazu Bd. 2 und 3 der Autobiographie Lewalds).

ist, so findet man den größten Theil unserer Gelehrten und Künstler, eine Menge von Fremden, und vortreffliche Unterhaltung bei Meier's. Ich wüßte kein Haus, das ich lieber besuchte als das Meiersche." (I/S. 6-7) Er ist jedoch nicht nur der Genießer von Gastlichkeit und geistigen Anregungen; ebenfalls gleich eingangs erweist er sich als jemand, dessen Freundschaft mit Juden verknüpft ist mit einer deutlichen Streitbereitschaft für diese Freunde und mit einem wachen Interesse an "jüdischen Angelegenheiten". Auch durchschaut er die Mechanismen des christlich-jüdischen Beziehungsgeflechtes in Königsberg recht gut; so kann er die verächtlichen Äußerungen des Ferdinand Horn unumwunden als das entlarven, was sie sind: Auswüchse von Neid und Unterlegenheitsgefühl (I/S. 4, S. 8-9).

Als Maler ist Erlau natürlich primär ein Augenmensch, und sein Faible für die Juden hat auch in diesem Faktum einen Teil seiner Wurzeln: er liebt das Orientalische, das Mittelmeerische in ihnen: "Ich liebe die Juden; sie sind nicht mehr Das, was sie vor tausend Jahren gewesen sein mögen, aber es ist noch Originalität, Race in ihnen, und darum sind sie für den Maler interessant.(...) Sehen Sie einmal den Steinheim, die Jenny an; denken Sie an das junge Weib, das Sie heute im Tableau gesehen; sind das nicht Köpfe, die sich mit allen italienischen Modellen messen können? (...) Sehen Sie die feinen Glieder, das Auge! Die Üppigkeit des Orients, die finden Sie heute noch oft bei den Juden und die Beweglichkeit ihrer Züge empfiehlt sie dem Maler." (I/S. 258, S. 260); er preist "köstliche Gestalten, üppige Weiber mit Flammenaugen" (I/S. 258) als typisch für den jüdischen Menschenschlag – ein Enthusiast des Exotischen, des sinnlich Extrovertierten. Das, was Ferdinand Horn durch seine Fremdheit tief ängstigt, erfreut Erlaus Schönheitsempfinden aufs höchste. Als "glühende Rebecca" erscheint Jenny ihm schön, und es widerstrebt ihm außerordentlich, sie als "wasserblaue schmachtende Madonna" sehen zu sollen (I/S. 218).

Erlau hat einen Künstlerzeitgenossen, mit dem er diesen Enthusiasmus teilt: Eugène Delacroix. Fast möchte man meinen, er habe diesen im selben Jahr, in dem unser Roman spielt – 1832 – auf dessen Reise nach Marokko und Algerien begleitet, so sehr ähneln sich die beiden in ihrem Hingerissensein vom Orientalischen - und nicht zuletzt auch von den Juden: "Les Juives sont admirables. Je crains qu'il ne soit difficile d'en faire autre chose que de les peindre: ce sont des perles d'Eden...", so schrieb Delacroix damals.[363] Eines der eindrucksvollsten Bilder dieser Reise, das erst sieben Jahre später gemalte und im Salon von 1841 ausgestellte "La Noce juive dans le Maroc"[364] würde Erlaus Freude an orientalischer Schönheit und Temperament vollkommen entsprechen: die Menschen auf diesem Gemälde sind schön, stark, voller Bewegung selbst in der Ruhe; das Zusammenspiel brauner, gelber, weißer, olivgrüner und goldener Farbtöne, kontrastierend mit schwarzen Farbflecken, strahlt eine warme, leuchtende Sinnlichkeit und Lebendigkeit aus, vermittelt den Eindruck kraftvoller Diesseitigkeit und Erdhaftigkeit.

---

363 *Sérullaz*, Maurice: L'orientalisme de Delacroix et son voyage au Maroc, in: Delacroix – Aquarelles du Maroc, Paris 1951, S. 15; siehe dazu auch: Eugène *Delacroix* (ed.: Charles Feld/textes: Raymond Escholier), Paris 1963, S. 73-77; *Prideaux*, Tom: The World of Delacroix, New York 1966, S. 114/115.

364 *Becker*, Wolfgang: Jüdisches in der Bildkunst des 19. Jahrhunderts. Variationen zu Kaulbachs "Zerstörung Jerusalems", in: Judenhaß – Schuld der Christen?! Versuch eines Gesprächs (Hrsg.: W. P. Eckert/E. L. Ehrlich), Essen 1964, S. 265/266; *Prideaux*, World of Delacroix, S. 114/115; *Delacroix* – Mit einer Einführung und Bildtexten von Maximilien Gauthier, München 1963, Nr. 27.

Sinnlichkeit und Fröhlichkeit liebt Erlau; das Vergnügen des Schauens und Anschauens ist für ihn nur ein Teil der sinnlichen Freuden, die die Welt bereithält und deren Genuß er preist. Die norddeutsch-graue Ernsthaftigkeit seiner Freunde Reinhard und Eduard mit ihrem "ewigen Moralisieren" (I/S. 105) nimmt er gern liebevoll scherzend aufs Korn (I/S. 13-14; S. 16-17, S. 102-105); er bedauert, daß die "flüchtige, graziöse Leichtigkeit des vorigen Jahrhunderts" verloren gegangen sei (I/S. 102); Graf Almaviva, Don Juan oder Cherubino sind ihm nachahmenswertere Vorbilder als alle "Prüden und Pedanten" in Königsberg (I/S. 103-104). Das Südländische, das Italienische und Französische entspricht seiner Lebensfreude mehr als die heimatliche Kühle (I/S. 1-2, S. 102-103, S. 401, II/S. 7). Es verwundert den Leser überhaupt nicht, wenn die Autorin mitteilt, daß er acht Jahre später – also 1840 – erfolgreich in Paris ausgestellt hat (II/S. 155); war doch im Pariser Salon dieser Zeit eindeutig der Orient "lächelnd und unaufhaltsam"[365] bildbestimmend geworden – historisch nicht zufällig: Napoleons Expedition nach Ägypten (1778-1801), der Freiheitskrieg der Griechen gegen die Türken (1821-1830) und die Einnahme Algiers und Algeriens durch die Franzosen hatten das Interesse am Orientalischen wachsen lassen, sowohl bei den Schriftstellern als auch bei den Malern.[366]

Im Preußen seiner Zeit dürfte Erlau allerdings sowohl mit seinem Philojudaismus als auch mit seinem Faible fürs Orientalische kaum großer Erfolg beschieden gewesen sein – Lewalds Idee, diesen in Paris sich ereignen zu lassen, entspricht den Gegebenheiten jener Jahre. Die dominierende Kunstrichtung in Preußen war die der Nazarener,[367] vor allem wirksam an der Düsseldorfer Kunstakademie, der auch der Maler Eduard Bendemann angehörte, von dem noch die Rede sein wird. Die Malerei altdeutscher Meister und die Raffaels waren das Vorbild dieser Künstler,[368] christlich-historische Monumentalmalerei bestimmend für ihr künstlerisches Schaffen,[369] und in der Hervorbringung "vaterländischer Kunst"[370] sahen sie ihre erhabene Aufgabe. Diese Orientierung auf Christentum und nationale Geschichte entsprach in idealer Weise der restaurativen preußischen Politik, rückte diese Maler sozusagen in deren natürliche Nähe.[371] "Ihrem Kunst- und Gesellschaftsverständnis, der durchgängigen, ostenta-

---

365 *Becker*, Jüdisches in der Bildkunst..., S. 265.

366 *Sérullaz*, L'orientalisme de Delacroix, S. 7/8.

367 Ich kann an dieser Stelle keine tiefgehende Darstellung der Auffassungen der Nazarener geben; ich verweise auf die Literatur, die ich als Grundlage für meine Ausführungen benutzt habe: *Hütt*, Wolfgang: Die Düsseldorfer Malerschule 1819-1869, Leipzig 1984; *Jensen*, Jens Christian: Nazarener, in: ders., Caspar David Friedrich – Leben und Werk, Köln 1974, S. 176-181; *Kunst des 19. Jahrhunderts im Rheinland* (Hrsg.: Eduard Trier/Willy Weyres), Bd. 3: Malerei, Düsseldorf 1979.

368 *Markowitz*, Irene: Rheinische Maler im 19. Jahrhundert – Die Düsseldorfer Malerschule und die Kunststädte am Mittel- und Niederrhein, in: Kunst des 19. Jahrhunderts im Rheinland (Hrsg.: Eduard Trier/ Willy Weyres), Bd. 3: Malerei, Düsseldorf 1979, S. 43-144, S. 48, S. 74; *Hütt*, Düsseldorfer Malerschule, S. 10, S. 11, S. 14; *Jensen*, Caspar David Friedrich, S. 176.

369 *Markowitz*, Rheinische Maler, S. 70, S. 76; *Jensen*, Caspar David Friedrich, S. 176.

370 *Markowitz*, Rheinische Maler, S. 70.

371 *Dittmar*, Peter: Christliche Restauration und Antijudaismus – Aspekte der Kunst der deutschen Romantik, in: Antisemitismus und jüdische Geschichte – Studien zu Ehren von Herbert A. Strauss (Hrsg.: Rainer Erb und Michael Schmidt), Berlin 1987, S. 329-364, S. 330, S. 331; *Hütt*, Düsseldorfer Malerschule, S. 10, S. 11, S. 14, S. 21; *Markowitz*, Rheinische Maler, S. 50, S. 69/70; *Jensen*, Caspar David Friedrich, S. 177.

tiven Verweigerungsgeste den Gegenwartsfragen gegenüber ist eine fundamentale antidemokratische und antiemanzipatorische Grundhaltung eigen."[372] Einer solchen Einstellung muß zwar nicht zwingend Antijudaismus inhärent sein; daß er latent dort eher auftauchen kann, erscheint logisch. Das Thema "Juden" wurde historisierend in zahlreichen Kreuzzugsdarstellungen bearbeitet,[373] was durchaus auf eine bestimmte ideologische Einstellung schließen läßt: "Zumindest implizit liegt einem derartigen Bilddenken eine religiöse und weitausstrahlende Intoleranz zugrunde; schon die messianische Idee, Vorstreiter für die einzige, wahre Kirche zu sein, beinhaltete eine religiöse Unduldsamkeit gegenüber Andersgläubigen, die unter bestimmten Zeitumständen schnell manifest werden konnte."[374] Sowohl hier als auch in der späteren Historienmalerei (vgl. z. B. Wilhelm von Kaulbachs "Die Zerstörung Jerusalems" von 1846)[375] ist das alttestamentliche Judentum lediglich die Staffage, das Mittel zum Zweck, Sieg und Missionsauftrag des Christentums zu verdeutlichen.[376] Niederlagen des alttestamentlichen Judentums darzustellen hieß auch: das Ende des Judentums dokumentieren zu wollen.[377]

All dem ist Erlaus Haltung völlig entgegengesetzt. Über allen malerischen Enthusiasmus über das Orientalische hinaus hat er, wie schon erwähnt, ein lebhaftes Interesse an den gegenwärtigen jüdischen Angelegenheiten – ein Interesse, das sich nicht auf die Königsberger Kreise beschränkt, sondern umfassender ist und offensichtlich auch Gegenstand tiefgehender Diskussionen mit dem in diesen Fragen sehr engagierten Eduard Meier. Aufschlußreich ist ein Gespräch, das sich um Eduard Bendemanns Gemälde "Die trauernden Juden im Exil"[378] und eine Darstellung eben dieses Werkes als tableau vivant entspinnt (I/S. 257-264).

Dieses Bild des jüdischen Malers Bendemann war zum damaligen Zeitpunkt ganz neu – es wurde 1832 vollendet – und erregte großes Interesse;[379] "(s)eine melancholische elegische Stimmung traf den Zeitgeschmack".[380] Es entspringt ganz deutlich nazarenisch-romantischer Malerschule. Die Frauengestalten haben die Zartheit und Farbgebung Memlingscher oder Raffaelscher Figuren, wirken eher nordeuropäisch als orientalisch. Trauer, Melancholie, Resignation lassen sich aus gesenkten Blicken und gebeugter Haltung ablesen, bleiben aber verhaltene Seelenstimmung; der Schmerz bleibt innerlich,[381] läßt das figürliche Erscheinungs-

---

372 *Dittmar*, Christliche Restauration..., S. 331.

373 *Dittmar*, Christliche Restauration..., S. 331.

374 *Dittmar*, Christliche Restauration..., S. 331.

375 *Becker*, Jüdisches in der Bildkunst..., Abb.1, S. 279.

376 *Dittmar*, Christliche Restauration..., S. 332, S. 353.

377 *Dittmar*, Christliche Restauration..., S. 353.

378 Eine sehr gute Farbabbildung befindet sich in: Kunst des 19. Jahrhunderts im Rheinland, Bd. 3: Malerei, Tafel 42.

379 *Gohr*, Siegfried: Themen und Tendenzen rheinischer Genremalerei, in: Kunst des 19. Jahrhunderts im Rheinland, Bd. 3: Malerei (Hrsg.: Eduard Trier/Willy Weyres), Düsseldorf 1979, S. 191-208, S. 197; *Hütt*, Düsseldorfer Malerschule, S. 22 f.; *Markowitz*, Rheinische Maler, S. 100.

380 *Markowitz*, Rheinische Malerschule, S. 100.

381 *Dittmar*, Christliche Restauration..., S. 361: "Dieser Gegenstand aber, die moderne Judenthematik, war alles andere als ein Bestandteil des Bildes, er war diesem nur von außen herangetragen. Es offenbart sich schnell, daß in dieser gemalten Elegie der Schmerz keinen gesellschaftlichen, keinen aktuellen Bezug be-

bild unberührt: das Haar ist glatt gescheitelt und zierlich geflochten, die Kleidung ordentlich, in dekorativem Faltenwurf die Körper keusch umhüllend, die Haltung introvertiert, wenig expressiv. Das ist nun ganz und gar nicht Erlaus Geschmack, und seine respektlose und ein wenig boshafte Polemik erscheint nicht unberechtigt: "Er (Bendemann - U. Sch.) nimmt ein Sujet aus dem Judenthume, aber er tauft seine Juden, er übersetzt sie ins Düsseldorf'sche, und nun sitzen die deutschen Mamsellen und sehen, so hübsch sie sind, doch nur aus, wie Düsseldorfer Gärtner, denen die Raupen den Kohl aufgefressen haben." (I/S. 258-259).

Für Erlau ist Bendemanns Bild ein Beispiel für das Bemühen eines Teils der deutschen Juden, nur nicht aufzufallen, nur ja ganz und gar deutsch zu erscheinen. Seine eigene Vorstellung davon, wie die Juden auftreten sollten, ist dem entgegengesetzt: sie sollen sich zu ihrem jüdischen Anderssein bekennen und stolz darauf sein, denn es besitze seine eigene Qualität; und auf der Basis eines solchen Selbstbewußtseins sollten sie nachdrücklich und mit Vehemenz die ihnen vorenthaltenen Rechte für sich *als Juden* einfordern.

Noch einmal drängt sich der Vergleich mit Delacroix auf: auch er hat die "Captivité à Babylone" gestaltet,[382] und bei ihm ist es genau jener sinnliche Orient, den er so bewunderte und den Erlau sich wünscht: kräftige, starke Gestalten, teilweise unverhüllt ihre Körperlichkeit zeigend; eine von ihnen bäuchlings hingestreckt, aber das Gesicht nach oben gerichtet, den Mund geöffnet, vielleicht zur Klage. Während Bendemanns Bild eher den Eindruck von Resignation und ergebener Melancholie vermittelt, läßt Delacroix seine Juden erhobenen Gesichtes und offenen Blickes klagen, und ihre Körperhaltung drückt Unruhe, Lebendigkeit, gezügeltes Temperament aus – implizit, vielleicht: Bereitschaft, etwas gegen ihr Schicksal zu unternehmen.

Diese Parallelität in der Auffassung des französischen Malers mit der von Lewalds fiktiver Malergestalt ist erstaunlich; die Autorin kann das Gemälde Delacroix' jedenfalls nicht vor Augen gehabt haben, da es erst um einiges später als ihr Roman vollendet wurde (1845).

Kehren wir zu Erlau zurück.

Festzuhalten bleibt: Er ist der einzige im Roman, der ein ausgesprochener Judenfreund – fast ist man versucht zu sagen: Judenenthusiast – ist. Diese Haltung nimmt wie sein ganzes weltzugewandtes, sinnenfrohes und temperamentvolles Naturell für ihn ein; dennoch entspringt auch seine positive Einstellung nur zum Teil der Realität. Er liebt das *Bild*, das er von den Juden hat, und in den Juden in Fleisch und Blut liebt er die ihnen inhärente Möglichkeit, diesem Bild zu entsprechen. Doch ist er sicherlich bei aller Schwärmerei realistischer als der größte Teil derer, die sich verächtlich über die Juden äußern: nicht Vorurteile, nicht Dogmen, nicht Pamphlete, nicht gesellschaftliche Konvention sind ihm Maßstab des Urteils, sondern seine eigenen positiven und freundschaftlichen Erfahrungen.

Die Autorin bringt mit ihm eine Persönlichkeit ins Spiel, die wahrhaft frei und ungebunden urteilt, nichts und niemandem verpflichtet als den eigenen Wahrnehmungen und Vorlieben. Wir erfahren nichts über Herkunft und Werdegang des Künstlers, nichts über biografische

---

sitzt und ihm damit keine Appellfunktion zukommt. Trauer als schmerzlicher Seelenzustand wird als Modus eingeführt und gehört, ästhetisch sublimiert, der Kategorie des Erhabenen an."

382 Als Deckengemälde in der Bibliothek des Palais Bourbon, Paris. Vgl. *Sérullaz*, Maurice: Les Peintures murales de Delacroix, Paris 1963, S. 310-313; *Becker*, Jüdisches in der Bildkunst..., S. 268.

Ereignisse, die ihn beeinflußt haben könnten; es hat den Anschein, daß kein künstlerischer Konkurrenzkampf seine Urteilsfähigkeit und Intelligenz trübt; keine gesellschaftliche Bindung, kein ökonomischer Druck verleiten ihn zu taktisch-angepaßtem Verhalten: er ist ausschließlich freier Künstler, frei in seinem Urteil, frei in dessen Äußerung. So bleibt er allerdings im Grunde genommen eine unhistorische Figur, trotz aller Zeitbezogenheit in Äußerungen und Haltungen. Was dies bedeutet, wird am Schluß dieses Kapitels zu überlegen sein.

Ein in gleicher Weise freundschaftliches Verhältnis zur jüdischen Familie Meier wie der Maler Erlau entwickelt noch ein anderer, der eine ähnliche Außenseiterposition in der Königsberger Gesellschaft einnimmt wie dieser: der Engländer William Hughes. Er wirkt eher noch unkomplizierter als Erlau, sein Auftreten hat etwas Selbstverständlicheres, denn ihm fehlt Erlaus leidenschaftliche Attitüde, die diesen oft als schwärmerischen Enthusiasten erscheinen läßt.

Auch über William erfahren wir wenig, was seinen persönlichen und familiären Werdegang illustriert: seine Mutter ist Deutsche (die Schwester von Frau Horn); der Vater hat "Millionen"; William selbst ist ein "gescheidte(r) und wacker(er) Jüngling" (alles I/S. 116-117). In unserem Zusammenhang ist vor allem wichtig, daß er Engländer ist und der Leser sein Augenmerk deshalb darauf richtet, ob er als ein solcher möglicherweise eine andere Sichtweise von den Juden hat als die deutschen Romanfiguren. Dabei ist es durchaus keine ausgefallene Idee der Autorin, diesen Ausländer mit ins Königsberger Spiel hineinzunehmen; wie ich schon in meinem historischen Exkurs erwähnte, hatte Königsberg traditionell stabile Handelskontakte nach Schottland, England und den Niederlanden. Daß eine große Anzahl Angehöriger anderer Nationalitäten in Königsberg ansässig blieb, ist verbürgt; daß umgekehrt auch Königsberger und Königsbergerinnen nach einer Eheschließung ins entsprechende Ausland zogen, ist demzufolge wahrscheinlich.

Williams Status innerhalb der Königsberger Gesellschaft ist in mehrfacher Hinsicht unabhängig: er ist ganz neu als Ausländer in das Königsberger Gesellschaftsleben gekommen; er ist sehr reich (also nicht auf seine Verwandten angewiesen); er ist, nach der Schilderung Lewalds, ein eher ausgeglichener, unerschütterlicher Charakter, ohne Neigung zu heftiger Leidenschaftlichkeit (I/S. 156).

Letzteres hält ihn nicht davon ab, von Jennys Schönheit, die er schnell als jüdische erkennt, entzückt zu sein und dies auch ohne Scheu zu äußern. Auch ihn lernen wir in der kleinen Freundesrunde des ersten Kapitels von seiner charakteristischen Seite kennen: er ist offen für die neue Umgebung und für neue Kontakte, unkompliziert in seinen Umgangsformen, bereit zur Freundschaft, ohne dabei aufdringlich zu sein (I/S. 3-7). Daß er sehr schnell Sympathie für Eduard empfindet (I/S. 15, S. 155), daß er spontan nach den ersten, von freundschaftlichem Lob getragenen Äußerungen über die Familie Meier den Wunsch äußert, diese kennenzulernen, läßt darauf schließen, daß ihm der Umgang mit Juden nichts Außergewöhnliches ist, sofern sie seiner Lebensart und seiner gesellschaftlichen Stellung entsprechen. Die vorurteilsdurchtränkte Attitüde deutschen Bürgertums, wie sie Ferdinand Horn und seine Mutter verkörpern, ist ihm fremd, und er bemüht sich, sie zumindest teilweise abzubauen (I/S. 280-282).

Diese Darstellung eines Engländers ist durchaus kein schönfärberisches Konstrukt der Autorin, herangezogen zur Kontrastierung bornierten kontinentalen Verhaltens gegenüber Juden. Ein kurzer Blick auf die Situation der englischen Juden wird dies verdeutlichen.

Exkurs: Juden in England

Die gesellschaftliche Atmosphäre, in der Juden und Christen im England jener Zeit miteinander verkehrten, unterschied sich deutlich von der Deutschlands oder Mitteleuropas. Schon seit Beginn des 18. Jahrhunderts hatten englische Juden, die ein Interesse an Anpassung und sozialer Akzeptanz hatten, Kontakte zur nichtjüdischen Umwelt gesucht und gefunden. Vor allem in der Upper Class war es der kleinen Gruppe sehr reicher, meist sephardischer Juden gelungen, am gesellschaftlichen Leben der "beau monde" teilzunehmen.[383] Man lud ein und wurde eingeladen; der durch den Reichtum ermöglichte Genuß zählte mehr als alle Vorurteile.[384] Freundschaften, Austausch in wissenschaftlichen und literarischen Zirkeln gab es häufig.[385] Christlich-jüdische Eheschließungen waren keine Ausnahmeerscheinungen.[386] Dem jüdisch-christlichen Zusammenleben in England fehlten, kurz gesagt, die dem deutsch-jüdischen Verhältnis zugrundeliegenden tiefen und scharfen, aus Vorurteilen, Verachtung, Angst und Feindschaft der Nichtjuden erwachsenen Spannungen.

Diese auf den ersten Blick erstaunliche Tatsache läßt sich historisch recht schlüssig erklären. Ich kann dies hier nur in zusammenraffender Kürze tun und verweise zur Vertiefung auf die wichtigsten der Quellen, denen ich meine Informationen entnommen habe.[387]

Seitdem den Juden Englands 1664 von Regierungsseite schriftlich zugesichert worden war, daß sie ungestört im Lande zu leben berechtigt seien,[388] war dieser Minderheit, die 1290 aus dem Land vertrieben worden war, ein weitgehend ungestörtes Leben auf der Insel möglich: sie genossen einen

383 *Endelman*, Todd M.: The Jews of Georgian England 1714-1830. Tradition and Change in a Liberal Society, Philadelphia 1979, S. 249/250; *ders*.: Radical Assimilation in English Jewish History, 1656-1945, Bloomington/Indianapolis 1990, S. 21; *Roth*, Cecil: A History of the Jews in England, Oxford 1978 (repr. 3rd ed. of 1964), S. 207, S. 243.

384 *Endelman*, Jews of Georgian England, S. 253; *Roth*, History of the Jews, S. 211.

385 *Endelman*, Jews of Georgian England, S. 250, S. 251, S. 262/63; *Roth*, History of the Jews, S. 209.

386 *Endelman*, Jews of Georgian England, S. 255, S. 266-267, S. 269.

387 Für den Untersuchungsansatz meiner Arbeit waren vor allem die beiden Bücher von Todd M. *Endelman* nützlich, die auf einem umfangreichen Quellenmaterial basieren und dem Interessierten darüber hinaus einen Fundus an Literatur nennen. Außerdem benutzte ich: *Katz*, David S.: Philo-Semitism and the Readmission of the Jews to England 1603-1655, Oxford 1982; *Roth*, Cecil: A History of the Jews in England, Oxford 1978 (repr. 3. ed. of 1964); *Roth*, Cecil: A History of the Marranos, New York 1966 (1. ed. 1932); *Schacht*, Ulla: Die Wiederzulassung der Juden in England in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, Bremen 1990 (unveröff.); *Scult*, Mel: Millenial Expectations and Jewish Liberties, Leiden 1978.

388 *Roth*, History of the Jews, S. 171.

Schutz im Staate, wie er ihnen sonst nirgends im Europa jener Zeit zuteil wurde. Obgleich nicht mit allen staatsbürgerlichen Rechten ausgestattet, wurden die in England und seinen Kolonien geborenen Juden als Bürger des Staates betrachtet, deren rechtliche Lage unvergleichlich sicherer war als die der Juden auf dem Kontinent[389] und die viele der Rechte, die den eingeborenen Christen zustanden, stillschweigend ebenfalls wahrnehmen konnten.[390] Nirgendwo sonst in Europa waren sie so wenig eingeschränkt, nirgendwo sonst herrschte ein solcher Grad an Toleranz.[391]

Dies dürfte vor allem in dem Umbruchcharakter begründet sein, der die georgianische Zeit (1714-1830)[392] in England prägte. In einer sich modernisierenden Umwelt hörten für *alle* Engländer Traditionen auf, alleiniger Lebensmaßstab zu sein; die Umbrüche durch landwirtschaftliche und industrielle Revolution ließen auch bisher bestehende gesellschaftliche Schranken fragwürdig werden.[393] Die Entwicklung zum Kapitalismus, die Kommerzialisierung Englands wurde begleitet von einer zunehmenden Politik der Nichteinmischung seitens des Staates - das hieß auch, daß große Bereiche des sozialen und geschäftlichen Lebens außerhalb staatlicher Kontrolle blieben, um sich frei entwickeln zu können.[394] Die Regierung des Landes lag in dieser Zeit in den Händen eher liberaler Mitglieder der landbesitzenden Schicht;[395] und im Unterschied zu Preußen hatten sich in England die landbesitzenden Eliten dem Modernisierungsprozeß bald angepaßt und ihren Nutzen daraus gezogen: "The paternalistic and aristocratic values of a predominantly agricultural society slowly gave way to the more rationalistic commercial values of an industrializing, increasingly urban society. The traditional rulers of England, the aristocracy and the gentry, were not displaced by a new elite, but retained much of their control over English life by making room for industrial and commercial wealth in the governing class and, perhaps unwittingly, by absorbing much of the economic morality of capitalism before the first decades of the nineteenth century."[396]

Diese Entwicklung kam indirekt einer Akzeptanz und Integration der Juden zugute: die Rationalität eines solchen Denkens verwies die Religion in den Bereich des Privaten; das steigende Interesse an einer Vergrößerung des Reichtums nahm dem Stereotyp vom Juden als Finanzier und Kaufmann

389 *Endelman*, Jews of Georgian England, S. 10; *Roth*, History of the Jews, S. 203.

390 *Endelman*, Radical Asimilation, S. 21-22; *Endelman*, Jews of Georgian England, S. 272; *Roth*, History of the Jews, S. 204.

391 *Endelman*, Georgian England, a. a. O., S. 292.

392 Zu dieser Eingrenzung siehe *Endelman*, Jews of Georgian England, S. XII.

393 *Endelman*, Jews of Georgian England, S. 290-291.

394 *Endelman*, Jews of Georgian England, S. 35 ff., S. 289.

395 *Endelman*, Jews of Georgian England, S. 39.

396 *Endelman*, Jews of Georgian England, S. 34.

den stigmatischen Charakter.[397] Wenn auch die Regierenden selbst keine aktive reformerische Politik im Sinne der Juden betrieben, nahmen sie Reformvorschläge in der Regel wohlwollend auf – ebenfalls im Gegensatz zu Preußen lag also die Regierungsmacht in England nicht bei denen, die der Ideologie eines grundsätzlich christlich verfaßten Staatswesens anhingen.[398] Der offiziellen (anglikanischen) Kirche fehlte weitgehend jedweder Fanatismus; nach den Religionskämpfen des vergangenen Jahrhunderts verstand sich die Kirche eher als integrative nationale Kraft, die mehr Wert auf Nüchternheit, Mäßigung und gute Werke legte als auf demonstrative Frömmigkeit.[399] Nicht zu unterschätzen sind die Nachwirkungen einer starken philosemitischen Strömung des 17. Jahrhunderts, die damals einen nicht unbeträchtlichen Einfluß auf die Diskussionen um die Wiederzulassung der Juden in England genommen hatte[400] und die bis ins 19. Jahrhundert hinein wirksam blieb.

Ein sehr wichtiger Faktor ist schließlich die Tatsache, daß es in England keine spezielle Gesetzgebung gab, die nur die Juden betraf; gesetzliche Einschränkungen irgendwelcher Art galten immer für *alle* nichtanglikanischen Minderheiten[401] – und unter diesen war der Katholizismus weit mehr der "Hauptfeind" als das Judentum. Es waren die Katholiken, die in England die Sündenbockfunktion zugeschoben bekamen und damit die Aggressionen auf sich zogen, die auf dem Kontinent an den Juden ausgelassen wurden.[402]

Dies alles bedeutet nicht, daß das Zusammenleben frei war von Vorurteilen und Aversionen. Auch in England hatten – trotz der 350jährigen fast vollständigen Abwesenheit der Juden – mittelalterliche judenfeindliche Vorurteile überlebt und wurden, wenn sich ein Anlaß bot, zu politischen Zwecken eingesetzt; auch hier wurde die religiöse Judenfeindschaft säkularisiert und die Juden zu einer Gefahr für den englischen *way of life* hochstilisiert, ihr angeblicher ungezügelter ökonomischer Egoismus angeprangert; auch hier gab es Xenophobie und Modernisierungsangst[403] – aber die Dämonisierung des Judenbildes erfuhr bei weitem nicht die Intensität wie in Mitteleuropa,[404] und aller Antijudaismus hatte nie die politische Durchschlagskraft wie dort. Heftige Übergriffe, die es immer wieder innerhalb der

---

397 *Endelman*, Jews of Georgian England, S. 34/35.

398 *Endelman*, Jews of Georgian England, S. 40.

399 *Endelman*, Jews of Georgian England, S. 42.

400 Ausführlich dazu: *Endelman*, Jews of Georgian England, S. 50-85; *Israel*, European Jewry in the Age of Mercantilism, S. 158-160, S. 224-231; *Katz*, Philo-Semitism and the Readmission of the Jews; *Schacht*, Wiederzulassung der Juden in England, S. 14-23; *Scult*, Millenial Expectations and Jewish Liberties.

401 *Endelman*, Jews of Georgian England, S. 44-45, S. 277; *Endelman*, Radical Assimilation, S. 22.

402 *Endelman*, Jews of Georgian England, S. 47.

403 *Endelman*, Jews of Georgian England, S. 95-117.

404 *Endelman*, Jews of Georgian England, S. 95.

unteren Gesellschaftsschichten gegen die Juden gab, stellten keine Bedrohung für die Judenschaft als ganzes dar – und waren übrigens in ihrer Intensität meist wesentlich heftiger, wenn sie sich gegen andere nichtanglikanische Minderheiten richteten.[405]

Kurz gesagt: verglichen mit der Situation auf dem Kontinent lebten die Juden in England seit ihrer Wiederzulassung im 17. Jahrhundert in relativer politischer und sozialer Ruhe und erfreuten sich einer gewissen Akzeptanz – dies alles allerdings auch vor dem Hintergrund der Tatsache, daß die Juden in hohem Maße anpassungswillig und integrationsorientiert waren: das fiel ihnen um so leichter, als sie letztlich alle vom Kontinent zugewandert waren und der Neuanfang in England oft auch eine Neuorientierung des gesamten Lebensstiles mit sich brachte.[406]

Dennoch war auch in dieser Atmosphäre von Liberalität und Offenheit die Akzeptanz seitens der Nichtjuden keine vorbehaltlose; stets blieb ein Rest von dem Bewußtsein des Jüdischseins des anderen, vom Stigma des Fremden, und dies betraf auch die reichen, völlig anglizierten Juden der Oberschicht, oft auch noch nach einer Taufe.[407] Und obgleich dies weder zu sozialen noch zu politisch-rechtlichen Konsequenzen führte, war es für die um Integration bemühten Juden schmerzlich. Im Unterschied zu Deutschland trug man diesen Schmerz jedoch nicht in die Öffentlichkeit; man schwieg und begnügte sich mit dem Maß an Akzeptanz, das einem zugestanden wurde.[408]

Vor diesem Hintergrund erscheint das Verhalten des William Hughes in Lewalds Roman stimmig: die Selbstverständlichkeit, mit der er mit der Familie Meier verkehrt, ist im Land seiner Herkunft üblich, denn Sozialstatus definiert sich über Besitz und Lebensstil, nicht über Konfession. Dabei gibt er nie vor, die Tatsache, daß Meiers Juden sind, zu ignorieren; von seinem Verständnis her ist das auch nicht notwendig. Die sich daraus ergebenden Probleme gehören ganz natürlich in Auseinandersetzungen mit hinein, nachdem William die Erfahrung gemacht hat, daß Eduard sie von sich aus anspricht (I/S. 205 ff.). Und gerade durch die selbstverständliche Akzeptanz, mit der er Juden begegnet, kann William ein *kritischer* Judenfreund sein. Diese Kritik richtet sich aber nie gegen "die Juden", sondern – in diesem Fall – gegen eine Person, gegen Steinheim und dessen unaufhörlichen Strom an Zitaten, Witzeleien und Wortspielen (I/S. 205). Erst sein Gesprächspartner Eduard ordnet diese Angewohnheit Steinheims als "halbwegs nationell" ein (I/S. 206). Aus Williams Herkunft erklärlich ist denn auch, daß ihm Eduards häufige Ausführungen über die Probleme der Juden zuweilen unangenehm sind; er sieht darin "unabänderliche Verhältnisse", über die zu klagen nur zu "Dissonan-

---

405 *Endelman*, Jews of Georgian England, S. 115-116.

406 *Endelman*, Jews of Georgian England, S. 292. Sehr anschaulich und gut belegt schildert Endelman diese Prozesse in den Kapiteln "Sephardim, 1656-1837" und "Ashkenasim, 1690-1837", in: Radical Assimilation, S. 9-57.

407 *Endelman*, Jews of Georgian England, S. 108-110; *Endelman*, Radical Assimilation, S. 43-46.

408 *Endelman*, Jews of Georgian England, S. 255-256.

zen" führe, "für die es nun einmal noch keine Auflösung gibt." (I/S. 212) Nicht ein schlechtes Gewissen ist es, das hier zur Abwehrreaktion führt – solches Klagen ist ebenso wie Steinheims anbiedernde und laute Aufdringlichkeit einfach nicht gentlemanlike.

Lewald stellt diesen Engländer ganz realistisch als jemanden dar, der im Grunde genommen kein pauschales Verhältnis, keine bestimmte Haltung zu "den Juden" hat. Letztlich sind sie für ihn wie alle anderen Menschen: es gibt angenehme und abstoßende, und mit den angenehmen pflegt man gesellschaftlichen Umgang und schließt Freundschaft; man nimmt ihre Probleme ernst und setzt sich damit auseinander, aber man kritisiert auch. Unvoreingenommenheit, Realitätssinn, Nüchternheit und Aufgeschlossenheit – das sind die Charakteristika, mit denen die Autorin William in seinem Verhältnis zu den Juden im Roman zeigt.

Die Autorin stattet Erlau und William Hughes mit einer ganzen Reihe sich ähnelnder Eigentümlichkeiten aus, die bei ihrer positiven Einstellung zu den Juden eine Rolle spielen und deshalb hier noch einmal zusammengefaßt werden sollen.

Zunächst sind dies einige auf den ersten Blick sichtbare soziale Gegebenheiten: Beide Männer sind Außenseiter – wenn auch gesellschaftlich anerkannte und wohlgeachtete – innerhalb der Gesellschaft, in der sich der Roman abspielt. Bei beiden ist aber diese Position nicht auf eine gewisse Distanzierung zu eben diesem Sozialgefüge reduziert; Lewald appliziert ihnen zugleich Eigentümlichkeiten, die ihnen den Zugang zu den anderen gesellschaftlichen Außenseitern, den Juden, erleichtern. Erlau ist nicht nur Künstler und genießt als solcher weitgehende Narrenfreiheit; er ist *Maler*: als solcher ist er empfänglich für optische Reize – und nach Darstellung der Autorin ist nicht nur Jenny in ihrer hinreißenden Schönheit dem Auge auffällig, sondern auch Eduard und Steinheim sind optisch eindrucksvolle Persönlichkeiten – Reize, die auf Erlau anziehend wirken. Ähnlich bei William: er ist nicht nur Ausländer und als solcher nicht unbedingt Königsberger Maßstäben unterworfen, um akzeptiert zu werden – er ist *Engländer*, und wir können in Kenntnis der dortigen jüdisch-christlichen Beziehungen davon ausgehen, daß dies seine Kontaktaufnahme mit den Juden in Königsberg positiv beeinflußt.

Ungebundenheit ist ein weiteres soziales Charakteristikum, mit dem beide ausgestattet sind: Erlau ist weder persönlich-biografisch noch ökonomisch-finanziell irgendwie festgelegt, ebensowenig scheint er in irgendwelche Künstlercliquen eingebunden zu sein – die Tatsache, daß er auch auf malerischem Gebiet zur Eigenwilligkeit neigt, sich nicht dem preußischen mainstream unterwirft, verstärkt diesen Eindruck. William ist schlichtweg reich genug, um sich von etwaigen durch verwandtschaftlich-finanzielle Abhängigkeiten entstehenden Verhaltensmaßregeln freizuhalten.

Dazu kommen individuelle Eigenschaften, die ebenfalls den beiden Männern gemeinsam sind und die in diesem Zusammenhang eine Rolle spielen: beide sind vollkommen selbstsicher, was sie zu klaren Standpunkten befähigt und sie diese auch offensiv nach außen vertreten läßt – möglicherweise auch dies ein Resultat ihrer Ungebundenheit, die sie von Anpassungszwängen befreit. Und schließlich verfügen beide offenbar über eine gute Intelligenz, verbunden mit der Bereitschaft, auch unter die Oberfläche der Phänomene zu schauen; sie beobachten ihre Umwelt sensibel, mit großer Offenheit und Kommunikationsbereitschaft; nie ängstlich, immer neugierig. Dabei nimmt Erlau die Rolle des Ästheten ein, William die des rationalen Pragmatikers.

Es bietet sich geradezu an, aus der Darstellung dieser beiden Figuren Rückschlüsse zu ziehen auf die zugrundeliegende Einstellung der Autorin in der Frage einer christlichen Annäherung an die Juden. Zunächst zeigt sie natürlich: diese Annäherung ist möglich und eigentlich unproblematisch, wenn man sich von herrschenden Ideologien freimachen kann: dann können – auf der Basis von Intelligenz, Denkbereitschaft, Offenheit, Rationalität und Sensibilität – nicht nur Verständnis, sondern Akzeptanz, Freundschaft und Zuneigung entstehen.

Doch bei genauem Hinsehen wird der spontane Eindruck einer optimistischen Attitüde bedeutend reduziert. Die vernunftbetonte, vorurteilsfreie Haltung Erlaus und Williams, die gesellschaftliche Schranken ignoriert und Entscheidungen über soziale Kontakte nach begründetem Interesse und nach der Wertschätzung der Qualitäten eines möglichen Partners trifft, läßt die beiden viel eher der Zeit der Aufklärung als der Restauration zuordnen. In ihnen verkörpert Fanny Lewald m. E. nicht die Intellektuellen ihrer Zeit, die ja eine stärkere Wendung zum Nationalen genommen hatten und teilweise höchst judenfeindlich auftraten[409] – sie greift zurück auf das Bild vom Intellektuellen der Spätaufklärung (Erlaus Faible für die mozartschen Figuren scheint mir symptomatisch). Die Hoffnung liegt in der Vergangenheit. Ein Moment der Resignation ist unverkennbar.

Und noch eine weiterer eher pessimistischer Zug fiel mir auf: beide Judenfreunde gehören nicht der preußisch-deutschen Mehrheitsgesellschaft an und stehen zu ihr – wenn auch auf ganz verschiedene Weise – in Distanz. Das macht nachdenklich. Es könnte heißen, daß die Autorin nicht daran glaubt, daß aus der schon so lange existierenden deutschen Judenfeindschaft doch noch Freundschaft oder wenigstens Akzeptanz emporwachsen wird; daß sie der Auffassung ist, nur losgelöst von allen historischen und gesellschaftlichen Prämissen und Zwängen könne sich eine vorurteilsfreie und judenfreundliche Einstellung entwickeln. Graf Walters tödliches Scheitern an der Konvention würde diese Sichtweise unterstreichen. Und, nicht zu vergessen: es ist am Schluß der Jude Eduard allein, der dem Kampf um die Emanzipation an Jennys Grab die Treue schwört – keinen der christlichen Freunde läßt die Autorin bei ihm sein.

2.3. Zusammenfassung der Ergebnisse

Versuchen wir nun, die oben einzeln herausgehobenen Figuren wieder zu einem Gesamtbild zusammenzufügen, um daraus Schlüsse zu ziehen für eine Antwort auf die Frage dieses Kapitels: Wie stellt die Autorin das Verhältnis von Christen zu Juden dar?

---

409 Siehe dazu meine historische Einführung. *Katz*, Jacob: Vom Vorurteil bis zur Vernichtung. Der Antisemitismus 1700-1933, München 1989, S. 79-87, S. 146-193; *Low*, Alfred D.: Jews in the Eyes of the Germans. From the Enlightenment to Imperial Germany, Philadelphia 1979, S. 169-175; *Richarz*, Monika: Der Eintritt der Juden in die akademischen Berufe. Jüdische Studenten und Akademiker in Deutschland 1678-1848, Tübingen 1974, S. 150-157; *Richarz*, Monika: Juden, Wissenschaft und Universitäten. Zur Sozialgeschichte der jüdischen Intelligenz und der akademischen Judenfeindschaft 1780-1848, in: Gegenseitige Einflüsse deutscher und jüdischer Kultur. Von der Epoche der Aufklärung bis zur Weimarer Republik (Hrsg.: Walter Grab), Jahrbuch des Instituts für Deutsche Geschichte/Beiheft 4, Tel Aviv 1982, S. 55-72; *Sterling*, Eleonore: Judenhaß. Die Anfänge des politischen Antisemitismus in Deutschland 1815-1850, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1969, S. 90-104.

Das Grundelement dieses Bildes ist die tradierte, auf Vorurteilen beruhende gesellschaftliche Ablehnung und rechtliche Ausschließung der Juden. Verhindert wird die volle Entfaltung jüdischen Lebens in Lewalds Roman durch dreierlei: durch politisch-rechtliche Einschränkungen, die sowohl die berufliche Karriere als auch das Privatleben betreffen; durch christliche Ideologie, die freies Denken verhindert und die Realisierung christlich-jüdischer Liebe unmöglich macht; durch alltägliche Judenverachtung, die gesellschaftlich diskriminierend wirkt.

All dies ist häufiger Gesprächsgegenstand im Roman und wird uns als biografische Erfahrung Eduards und Jennys mitgeteilt (I/S. 41, S. 50-52, S. 56-59). Die Haltung einer gesellschaftlichen Diskriminierung finden wir personifiziert in Mitgliedern der Familie Horn, aber ebenso deutlich (wenn auch nur episodenhaft kurz) fast am Schluß des Romans bei einigen Gästen einer Gesellschaft, die sich über Graf Walter und Jenny mokieren (II/S. 256-257, S. 261-262).

Und was die Einzelfiguren betrifft – ergibt sich nun, nach detaillierter Kenntnis ihres jeweiligen Erscheinungsbildes, möglicherweise eine Aussage über eine bestimmte Haltung in der Darstellung Lewalds? Wenn dies der Fall ist, welche Gründe könnten dafür ausschlaggebend sein?

Lassen wir die Figuren noch einmal kurz Revue passieren, um zu sehen, welchen verschiedenen Attitüden im Verhalten gegenüber den jüdischen Protagonisten wir begegnen.

Da ist zunächst unreflektiert übernommene tradierte Ablehnung, die vor sich selbst keinerlei Begründung braucht – Ferdinand Horn und seine Mutter verkörpern sie; Vater Horn dagegen hat seine ursprünglich ebenfalls negative Haltung im Lauf der Zeit wohlbegründet revidiert; Clara Horn ist dem judenfeindlichen Milieu ihrer Familie durch die Liebe zu Eduard entwachsen, und sie hat durch ihre persönlichen Erfahrungen nicht nur Sympathie für die Juden entwickelt, sondern ist darüber hinaus sensibilisiert worden für die sozialen und politischen Probleme des christlich-jüdischen Zusammenlebens. Wir haben Reinhard, den protestantischen Geistlichen, der in der Tradition des ursprünglichen Pietismus das Judentum akzeptiert und dem Kontakte und Freundschaft mit Juden selbstverständlich sind, der aber in seinem ureigensten intimen Lebenskreis nur zweifelsfreies Christentum zulassen kann; dagegen zeigt seine Mutter eine deutliche Aversion gegen "das Jüdische", das sie vor allem in Verbindung mit Intellektualität als Bedrohung empfindet und das sie für einen angeborenen Charakterzug hält, den auch christliche Erziehung und Taufe nicht austilgen können – sie zeigt am deutlichsten die Tendenz der Zeit, nämlich die allmähliche Verquickung christlicher Judenfeindschaft mit rassistischen Elementen.

Schließlich haben wir die Judenfreunde: den liberalen Grafen, der erstmals überhaupt in seinem Leben mit Juden zusammentrifft und tief berührt ist von ihrem Schicksal; bei dem sich ritterliche Berufung zum Beschützen vermischt mit Hochachtung vor den menschlichen und geistigen Qualitäten dieser Juden, die er kennenlernt, und mit Zuneigung und Liebe; der gesellschaftliche Vorurteile für sich nicht gelten lassen will und doch genau diesen Vorurteilen zum Opfer fällt, weil einer allein den Kampf nicht gewinnen kann.

Der Maler Erlau ist zu nennen, der ein enthusiastischer Freund der Juden ist aus Liebe zum Ästhetischen und zum Exotischen und der diese Vorliebe auch äußert und dafür eintritt, weil er, völlig ungebunden im Gesellschaftsgefüge, seinen eigenen Maßstäben gemäß leben kann.

Und da ist schließlich der freundliche und offene Engländer William Hughes, dem qua Herkunft ein unproblematischer und zwangloser Umgang mit den Juden seiner Gesellschaftsschicht möglich ist; bei dem das Judesein als Kriterium bei der Auswahl von Freunden kein Gewicht hat.

Zwei Dinge fallen an Lewalds Darstellung der Einzelfiguren auf: wenn irgendwo Ablehnung der Juden eine Rolle spielt, so ist dies sowohl in der Entstehung als auch in der Wirkung nie ein isoliertes Phänomen; der Autorin liegt offensichtlich daran, das Zusammenwirken der verschiedenen individualpsychologischen, biographischen und gesellschaftlichen Faktoren zu verdeutlichen: man merkt darin deutlich den aufklärerischen Impetus. Frau Horn und ihr Sohn Ferdinand sind nicht nur Judenfeinde, sie sind unglückliche Menschen, die mit ihrem Haß kompensieren. Reinhards Liebe zu Jenny zerbricht nicht nur an seiner rigiden Christlichkeit, sondern auch an seiner Eifersucht und seinem biographisch verständlichen Stolz. Seine Mutter wird zu ihrem verhängnisvollen Eingreifen nicht nur bewogen durch die Skepsis gegenüber der Jüdin, sondern ebenso durch mütterliche Eifersucht und gekränkte Eitelkeit. Diese Art der Darstellung verdeutlicht unausgesprochen, daß es nicht der Judenhaß allein ist, der antijüdische Handlungen hervorruft, sondern daß die Disposition dazu in den agierenden Subjekten gesucht werden muß; daß somit also Antijudaismus niemals durch Wohlverhalten der Juden abgebaut werden kann, da er ja auch nicht ursächlich in ihrem Fehlverhalten begründet ist.

Als zweites springt ins Auge, daß keine der *zentralen* Figuren Träger einer kraß judenfeindlichen Haltung ist, die doch zu jener Zeit, wie wir gesehen haben, keine Seltenheit war und die es auch in der "Stadt der reinen Vernunft" gegeben hat, wie uns die Autorin im Grundmuster ihres Romans zeigt. Aber weder Ferdinand Horn noch sonst irgend jemand aus "jener ganzen Clique", die nur mit Überwindung einen Juden in ihren Kreisen zulassen würde, ist von Fanny Lewald in das Zentrum ihrer Darstellung miteinbezogen worden. Kein antijüdischer Konkurrent taucht auf, der möglicherweise dem Bankier Meier schaden oder die Aktivitäten dessen Sohnes Eduard hintertreiben will; keine Rede von, sagen wir, einem judenfeindlichen Zeitungsschreiber oder von irgendeinem Intriganten, der auf andere heimtückische Weise versucht, das jüdische Leben in seinen friedlichen Königsberger Bahnen überdurchschnittlich – also die alltägliche Judenfeindschaft übersteigend – zu stören.

Dies wird kein Zufall in der schriftstellerischen Komposition sein. Es deutet darauf hin, daß es der Autorin nicht nur oder nicht primär um die Darstellung einer elenden und ungerechten Situation geht und um Schuldzuweisungen an irgendwelche Bösewichter. Ihr ist es wichtiger, einen Schritt weiter zu gehen. Sie will zeigen, daß es auch möglich sein könnte, mit Juden freundschaftlich zu leben und daß es Menschen gibt, die individuell versuchen, das alte Muster des Judenhasses zu überwinden. Dabei zeigt sie aber ebenso deutlich (und das scheint mir ein zentraler Gedanke zu sein), daß die damit verbundenen Auseinandersetzungen auf der individuellen Ebene allein nicht gewonnen werden können.

So bekommt der Roman eine pessimistische und eine optimistische Tendenz zugleich. Die pessimistische Tendenz liegt in der Aussage, daß der Einzelne an der versteinerten Macht von tradierten Vorurteilen, ideologisch-christlicher Verbohrtheit, rechtlicher Diskriminierung und gesellschaftlich zementierten Verhaltenskodizes scheitern muß. Nur wer sich dieser verknöcherten Struktur entzieht, kann ungestraft ihre Regeln ignorieren.

Die optimistische Tendenz: die Kraft der Aufklärung kann diese Situation zum Besseren wenden. Judenfeindschaft ist eine Ideologie, die auf Vorurteilen beruht. Sie kann nur dort virulent bleiben, wo dem Licht der Aufklärung das Leuchten verweigert wird. Wahrhaft gebildete und intelligente Menschen, Menschen mit offenen Herzen und wachem Verstand, werden ihre Vorurteile abbauen.

In diesem Zusammenhang soll eine Merkwürdigkeit nicht unerwähnt bleiben: Im Roman sind diejenigen, die am deutlichsten judenfeindlich sind, nicht nur geistig eher desinteressiert, es sind Frauen: Frau Horn und Mutter Reinhard. Und Ferdinand, daran läßt Fanny Lewald keinen Zweifel, ist das Produkt dieser weiblichen Erziehung. Beide Frauen verweigern sich heftig dem Licht der Aufklärung. Ich bin fast versucht, auch Jennys Mutter hinzuzuzählen, die, obwohl selbst Jüdin, ihre Kinder lieber zum Christentum übertreten sähe (I/S. 20-21; S. 238); die Jennys geistige Entwicklung mit ebensolcher Skepsis sieht wie die Pfarrerin (I/S. 27-28, S. 185) und die die Aktivitäten ihres Sohnes nicht sehr schätzt, sondern ihn lieber in den ruhigen Bahnen eines bürgerlichen Ehe- und Berufslebens wüßte (I/S. 20-21, S. 133-134).

Diese Negativrolle, die die Frauen hier übernehmen, ist keine Verächtlichmachung dieser Frauen als vielmehr ein deutlicher Hinweis auf einen Übelstand. Fanny Lewald hat oft geklagt über die Tatsache, daß den Mädchen und Frauen eine ordentliche Bildung verweigert werde, ausgerechnet ihnen, denen die verantwortungsvolle Rolle der Erzieherinnen der nachwachsenden Generation obliege.[410] Die Haltung der drei genannten Frauen im Roman macht sehr deutlich, wie dringend dem Übelstand mangelhafter weiblicher Bildung abgeholfen werden muß, ist doch auch er schuld an der ewigen Tradierung von Vorurteilen; und in Jenny und Clara führt Fanny Lewald uns die wohltuende Wirkung von Bildung auf die Persönlichkeitsentwicklung vor (Claras Mutter hatte – glücklicherweise – nie Interesse an ihrer Tochter) und zeigt zugleich, daß derartige Interessen nicht im geringsten eine Reduzierung der Weiblichkeit bedeuten.

Doch zurück zu Lewalds Hochschätzung von Aufklärung und Intellekt. Wir müssen diese ihre Haltung an den Erscheinungen ihrer Zeit messen: gab sie Anlaß zu solchem Optimismus?

Wenn wir uns daran erinnern, welch exponierte Rolle gerade Intellektuelle und Gebildete – Professoren, Schriftsteller, Geistliche – bei der öffentlichen Verbreitung von Antijudaismus und Antisemitismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (und später ebenfalls) in Deutschland und auch in Preußen spielten, so erscheint dieser Optimismus, dieses positive Bild der Fanny Lewald von den "gebildeten" Menschen allerdings ein wenig zu rosig; ein Relikt aus Lessing-Mendelssohnschen Zeiten, mag man meinen.

Vielleicht – wahrscheinlich – schöpfte sie ihren Optimismus aus der aufgeschlossenen und fortschrittlichen Atmosphäre, die sie in ihrer Heimatstadt erlebt und mit großer Aufmerksamkeit und Anteilnahme verfolgt hat, wie aus ihrer Autobiographie hervorgeht.[411] Sie hebt nicht

---

410 *Lewald*, Lebensgeschichte, Bd. 2, S. 67-69; *Lewald*, Lebensgeschichte, Bd. 3, S. 254-257; *Lewald*, Fanny: Osterbriefe für die Frauen (1863), in: dies.: Politische Schriften für und wider die Frauen (Hrsg: Ulrike Helmer), Frankfurt a. M. 1989, S. 25-26, S. 30-31, S. 67-72; *Lewald*, Fanny: Für und wider die Frauen (1870), in: dies.: Politische Schriften..., S. 144-147.

411 *Lewald*, Lebensgeschichte, Bd. 3, S. 21-25.

nur den freisinnigen und kräftigen Gemeingeist ihrer Vaterstadt hervor;[412] sie schildert sehr kenntnisreich und enthusiastisch die Aktivisten dieser aufklärerischen Oase in Zeiten preußischer Restauration; und diese Männer gehörten natürlich zu den Kreisen der Intellektuellen in Königsberg, Angehörige der verschiedensten Berufsstände und Gesellschaftsschichten,[413] und Lewald hat die Breitenwirkung ihres Denkens sehr genau registriert.[414] Auf diesem Hintergrund wird ihr Optimismus verständlich, der sie bestimmt haben mag, sich nicht auf die Darstellung einer beklagenswerten Gegenwart zu beschränken, sondern am Beispiel individuellen Versuchens einen Ausblick auf die Möglichkeit einer besseren Zukunft zu geben. Dabei ist die Autorin jedoch realistisch genug, ihren Optimismus zu relativieren, indem sie diesem individuellen Bemühen aufgeklärter Subjekte das Bollwerk gesellschaftlich-politischen Beharrungsvermögens in den Weg stellt.

412 *Lewald*, Lebensgeschichte, Bd. 3, S. 21.

413 *Lewald*, Lebensgeschichte, Bd. 3, S. 23, S. 24, S. 25.

414 *Lewald*, Lebensgeschichte, Bd. 3, S. 23.

3. Der Kampf des bürgerlichen Juden um die Emanzipation: Eduard Meier

Neben der Titelgestalt Jenny ist deren Bruder Eduard die zweite zentrale Figur in Lewalds Roman. Durch die Parallelität beider Schicksale – auch Eduard durchlebt eine unglückliche jüdisch-christliche Liebesbeziehung – unterstreicht die Autorin ihre skeptische Haltung hinsichtlich der Möglichkeiten eines glücklichen christlich-jüdischen Zusammenlebens unter den gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen. Darüber hinaus ist Eduard – sozusagen als männliche Ergänzung zu Jenny, die als Frau auf die Sphäre des Privaten verwiesen bleibt – vor allem der quasi öffentlich wirkende Exponent und die Kristallisationsfigur vormärzlich jüdischen Denkens und Verhaltens im Sinne der Romanautorin, sozusagen ihr politisches "Sprachrohr". Welche Vorstellungen Lewalds und ihrer Zeit in der Figur des Eduard ihre Konkretisierung erfahren, soll in diesem Kapitel untersucht werden.

3.1. Assimilation als Voraussetzung

Daß Eduard im Roman eine herausragende Rolle spielen wird, verdeutlicht die Autorin schon in der Schilderung seines ersten Auftretens: er ist die erste Romangestalt, die uns ausführlich vorgestellt wird: "(...) ein junger, hübscher Mann, kaum dreißig Jahre alt (...). Er war nur mittlerer Größe, aber kräftig und wohlgebaut, hatte krauses, schwarzes Haar, eine gebogene Nase, ein Paar durchdringend kluge, schwarze Augen, und vor Allem eine hohe, gewölbte Stirn, die beim ersten Anblick den Mann von Geist und Charakter verrieth. Seine Bewegungen waren rasch, wie sein Blick. Er hatte eine gelbliche, aber gesunde Farbe, und war modern, doch ganz einfach gekleidet." (I/S. 9).

Das Äußere des jungen Mannes trägt merklich Züge, die der herkömmlichen Auffassung vom Jüdischen entsprechen: das krause, schwarze Haar, die gebogene Nase, die durchdringend schwarzen Augen, die Raschheit der Bewegung, der gelbliche Teint - mit all diesen Charakteristika kennzeichnet die Autorin ihn deutlich und also offensichtlich ganz bewußt. Da sie ihn mit dem Prädikat "hübsch" bedenkt, können wir davon ausgehen, daß sie diesem jüdischen Aussehen sympathisch gegenübersteht. Zugleich ist er ein Gegenbild zum antijüdischen Vorurteil seiner Zeit, daß nämlich die Juden schwächlich seien und durch düstere Kleidung auffallen würden. Eduard ist "kräftig und wohlgebaut", seine Kleidung ist "modern". Die Einfachheit der letzteren deutet darauf hin, daß er es vermeidet, Wohlstand und soziale Schichtzugehörigkeit auffällig zu betonen; Zurückhaltung ist offensichtlich eher das Merkmal seiner Persönlichkeit, die darüberhinaus Wachheit und Intelligenz ausstrahlt.

Seine ersten Äußerungen bestätigen den optischen Eindruck: nicht eine laute Begrüßung der Freunde, mit denen er in einem Restaurant zusammentrifft, steht an erster Stelle – er erwidert die ihm entgegengebrachten Grüße nur "flüchtig" (I/S. 10) –, sondern die aufklärenden Worte des Arztes, der den Bruder seiner Patientin hier antrifft und zunächst ihm Nachricht gibt über das Ergehen der erkrankten Schwester. Die Art und Weise, wie er dies tut, zeugt von

Verantwortungsbewußtsein, Klarheit, Nüchternheit und Beherrschung; die Auskunft ist kurz, aber umfassend, fern von jeglicher Dramatisierung (I/S. 10).

Daß er sehr empfindlich auf Anstand bedacht ist, zeigt sich kurze Zeit später in einem kleinen Vorfall: als die vergnügte Männerrunde einen Toast auf Eduards schöne Schwester ausbringt, reagiert er zurückweisend: "Seit wann ist es Sitte, daß man bei Zechgelagen auf das Wohl unbescholtener Mädchen trinkt? Ich werde es wenigstens nicht leiden, daß der Name meiner Schwester in meiner Gegenwart im Weinhause entweiht werde. Setzen Sie sich, meine Herren! den Toast nehme ich nicht an.-" (I/S. 14-15). Doch auch diese Kritik bringt er ruhig vor, nicht aufgeregt und zornig.

Dieser erste Eindruck einer selbstbewußten, klaren, intelligenten und ruhigen Persönlichkeit wird substantiell bestätigt als Ergebnis seiner Entwicklung, die die Autorin im Rahmen eines Rückblickes auf die Familiengeschichte der Meiers beschreibt (I/S. 37 ff.).

Eduard Meiers Eltern legten großen Wert auf eine sorgfältige Erziehung; er wird umfassend ausgebildet, und seine "glänzende(n) Fähigkeiten", seine "unglaubliche Fassungsgabe und Regsamkeit des Geistes" (I/S. 40) führen zu den schönsten Erfolgen; seine charakterliche Offenheit bewirkt ein übriges, um ihn zu einer harmonischen und beliebten Persönlichkeit heranwachsen zu lassen. Trotz dieser überaus erfreulichen Entwicklung geben sich die Eltern aber keinerlei Illusion hin bezüglich der wirklich durch Bildung für einen Juden erreichbaren Ziele: für Eduard wird nicht eine glänzende Karriere erträumt; seine Erziehung "sollte ihn zu einem Menschen machen, der in sich Ersatz für die Entbehrungen finden könnte, welche das Leben ihm auferlegen würde, und sollte ihn anderseits fähig machen, alle Verhältnisse zu besiegen, und sich wo möglich eine Stellung zu verschaffen, die ihn der Entbehrungen überheben und alle Vorurtheile besiegen könne." (I/S. 40).

Man ist also durchaus realistisch in der Einschätzung der Möglichkeiten, die einem Juden gegeben oder nicht gegeben sind. Was ganz deutlich wird: die Eltern – oder genauer gesagt: der Vater, der von der Autorin deutlich als der Träger des Familienwillens konzipiert ist – gehen selbstverständlich davon aus, daß ihr Sohn sein Leben *als Jude* leben wird; dafür wollen sie ihn rüsten. Diese stolze, selbstbewußte und selbstverständliche Akzeptanz der eigenen Identität bleibt auf den Sohn nicht ohne Wirkung. Er begreift schon frühzeitig, daß geistige Bildung allein für ihn nicht genügt: dem Bild vom "feigen Judenjungen" arbeitet er bewußt entgegen; ängstliches Zurückweichen widerspricht seinem selbstbewußten Charakter von Kindesbeinen an. Die Erfahrung von Spott und Judenfeindschaft schüchtert ihn nicht ein; er ist nicht nur furchtlos – "er erlangte durch Übung bald eine Gewandtheit und Dreistigkeit, die Jeder zu erreichen vermag. Er lernte fechten, reiten, schwimmen, und nachdem er sich ein paarmal mit starker Hand selbst sein Recht verschafft hatte, fand er Ruhe, und endlich auch wieder seine frühere überlegene Stellung zu seinen Gefährten wieder." (I/S. 43-44). So entspricht dann auch die äußere Erscheinung des erwachsenen Mannes dem anerkannten Ideal von Männlichkeit: kräftig, wohlgebaut und von gesunder Gesichtsfarbe – so beschreibt ihn die Autorin eingangs. Er hat nichts von dem Vorurteilsklischee des schwächlichen, nervösen, ängstlichen Juden. Und auch beruflich genügt sein Werdegang allen Ansprüchen: das Arbeitsethos der Mehrheitsgesellschaft ist ihm eine Selbstverständlichkeit. Schon die Auswahl des Studienfaches und damit die Abkehr vom väterlichen Geldberuf ist nicht ohne Belang: Medizin zu studieren hieß, einen Studienabschluß auch ohne Taufe erlangen zu können (dies

war das einzige Studienfach, wo das möglich war) und später in einem anerkannten Beruf auch wirklich *arbeiten* zu können. Und offensichtlich entwickelt sich Eduard zu einem überaus tüchtigen Arzt, den auch Nichtjuden konsultieren und der ein hohes Ansehen genießt; die Zustimmung zumindest der lokalen Behörden, ihn, den Juden, zum Direktor des Stadtlazarettes zu machen, ist ein starkes Lob (I/S. 50-51, S. 152, S. 281). Mehrfach hebt die Autorin sein berufliches Engagement hervor (I/S. 49-51; S. 157; II/S. 113-114, S. 157).

Das Idealbild, dem gemäß Fanny Lewald den jungen Meier sich entwickeln läßt – Jude bleiben, aber dem negativen Klischee "vom Juden" bewußt entgegen leben – , ist nicht allein als ihre eigene Wunschvorstellung davon zu verstehen, auf welche Weise die junge jüdische Generation in die christliche Mehrheitsgesellschaft hineinwachsen könnte; sie orientiert sich eindeutig am Erziehungsideal des aufgeklärten und assimilationswilligen jüdischen Bürgertums ihrer Zeit, für das in diesem Zusammenhang zwei Paradigmen fundamentale Bedeutung hatten: Bildung und Sittlichkeit. Den Ansprüchen zu genügen, die in diesen beiden Begriffen konzeptionell enthalten sind, wurde als grundlegende Voraussetzung betrachtet, um in der bürgerlichen Gesellschaft Akzeptanz finden zu können.[415]

Was genau mit diesen beiden Begriffen gemeint war und welche Bedeutung ihnen zukam, soll im folgenden Exkurs beleuchtet werden.

Exkurs: Das Konzept von Bildung und Sittlichkeit

Jüdische Emanzipation war natürlich geprägt vom Zeitalter, in dem sie sich entwickelte, und aus ihm bezog sie die Maßstäbe und die Zielpunkte, an denen sie sich orientierte.[416] In Preußen war dies die Zeit der nachwirkenden Spätaufklärung und der Reformen, eine kurze Zeit der Hoffnung und der Liberalität; eine Zeit, "which (...) saw many members of the middle class and even some members of the aristocracy ready and willing to transcend differences in background or religion."[417] Bildung war ein Zauberwort, das in diesem Zusammenhang eine kaum zu überschätzende Bedeutung hatte. Diese Hochschätzung hatte ihren Ursprung in den gesellschaftlichen Entwicklungen der Zeit der Spätaufklärung. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts läßt sich im Zuge tendenzieller Umbrüche und Neuordnungen (der Adel unterliegt einem fortschreitenden Funktionsverlust; die Dominanz von Gilden und Zünften beginnt zu schwinden; das aufstrebende Bürgertum sucht nach

---

415 Ich wurde auf diesen Aspekt vor allem aufmerksam gemacht durch den Beitrag von *Mosse*, George L.: Jewish Emancipation: Between Bildung and Respectability, in: The Jewish Response to German Culture. From the Enlightenment to the Second World War (ed.: Jehuda Reinharz/Walter Schatzberg), Hanover and London 1985, S. 1-16. Interessantes Material dazu findet sich auch in: *Sorkin*, David: The Transformation of German Jewry 1780-1840, New York/Oxford 1987, v. a. in den Kapiteln 4, 5 und 6; und in: *Volkov*, Shulamit: Die Verbürgerlichung der Juden in Deutschland als Paradigma, in: dies.: Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert, München 1990, S. 111-130.

416 *Mosse*, Jewish Emancipation, S. 1.

417 *Mosse*, Jewish Emancipation, S. 1.

einer sozialen und politischen Determination)[418] als neue soziologische Kategorie eine "Geisteselite" feststellen, "jene Gruppe von Menschen (...), die sich im Laufe der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts aus dem ständischen staatlichen Gefüge lösten und einer neuen gesellschaftlichen Ordnung zustrebten, einer gesellschaftlichen Ordnung, deren konstituierendes Prinzip als ein Beteiligtsein am 'Geiste', an der 'Kultur' angesetzt wurde."[419] In den Ideen der Aufklärung findet diese neue gesellschaftliche Gruppe die Grundlage für ihr Streben nach "neuen Formen der Vergesellschaftung".[420] Die herkömmlichen gesellschaftlichen Strukturprinzipien gelten für diese Geisteselite nicht; die lockere Verbundenheit, die sie kennzeichnet, ist vielmehr die adäquate Form des Zusammenfindens Einzelner, deren geistige Haltung in der bisherigen gesellschaftlichen Struktur keinen angemessenen Ausdruck hatte finden können. Basis ist die Überzeugung von der natürlichen Gleichheit aller Menschen, die das Zusammentreffen von Angehörigen der verschiedensten gesellschaftlichen Gruppen ermöglicht; ihre Zusammengehörigkeit determiniert sich ausschließlich durch das "Beteiligtsein an einem bestimmten Geiste";[421] die Herkunft des Einzelnen soll – im Gegensatz zum ständischen Denken – keine Rolle mehr spielen. Daraus leitet sich zwingend ab, daß kein Grund bestand, Juden von dieser Elite auszuschließen – andersherum gesagt, den Juden bot sich hier eine Ebene, auf der sie Akzeptanz und vielleicht sogar Integration gewinnen konnten.[422] In diesem Zusammenhang kann die zunehmende Tendenz unter den aufgeklärten Juden verstanden werden, sich für eine Intensivierung der nichtjüdischen Bildung innerhalb der Judenschaft einzusetzen.[423] Neben der Aufnahme nichtjüdischer Bildungsinhalte stand auch ein zunehmendes Bestreben, "mit nichtjüdischen Trägern dieses Wissens in persönliche Beziehung zu treten",

---

418 Vgl. dazu *Brunschwig*, Henri: Enlightenment and Romanticism in Eighteenth Century Prussia, Chicago 1974, S. 41-66; *Kocka*, Jürgen: Bürgertum und Bürgerlichkeit als Probleme der deutschen Geschichte vom späten 18. zum frühen 20. Jahrhundert, in: Bürger und Bürgerlichkeit im 19. Jahrhundert (Hrsg.: Jürgen Kocka), Göttingen 1987, S. 21-63; Koselleck, Reinhart: Preußen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung 1791-1848, 2. Aufl., Stuttgart 1975; Möller, Horst: Wie aufgeklärt war Preußen?, in: Preußen im Rückblick (Hrsg.: Hans-Jürgen Puhle/Hans-Ulrich Wehler) (Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft 6), Göttingen 1980, S. 176-201; Schissler, Hanna: Preußische Agrargesellschaft im Wandel. Wirtschaftliche, gesellschaftliche und politische Transformationsprozesse von 1763-1847, Göttingen 1978.

419 *Katz*, Jacob: Die Entstehung der Judenassimilation in Deutschland und deren Ideologie, Diss. Frankfurt a. M. 1935, S. 33. Katz' Ausführungen basieren auf *Weil*, Hans: Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips, Bonn 1930. Auf Weil geht auch der Begriff der Geisteselite in diesem Zusammenhang zurück.

420 *Katz*, Entstehung der Judenassimilation, S. 13.

421 *Katz*, Entstehung der Judenassimilation, S. 37, S. 36/37.

422 *Katz*, Entstehung der Judenassimilation, S. 39; *Katz*, Jacob: Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft. Jüdische Emanzipation 1770-1870, Frankfurt a. M. 1986, S. 69; *Graupe*, Heinz M.: Die Entstehung des modernen Judentums. Geistesgeschichte der deutschen Juden 1650-1942, 2., rev. u. erw. Aufl., Hamburg 1977, S. 93-95; *Sorkin*, Transformation, S. 16-21.

423 *Katz*, Aus dem Ghetto, S. 77-81; *Sorkin*, Transformation, S. 51-62.

d. h.: "Die bewußtseinsmäßige Zugehörigkeit zu der Schicht der Aufgeklärten soll in eine gesellschaftliche umgesetzt werden".[424]

Zusammenfassend können also zwei Erscheinungen konstatiert werden: die Entwicklung der dem Bildungsbürgertum zugrundeliegenden Ideologie aus dem Phänomen der Geisteselite; die Entwicklung der Ideologie jüdischer Assimilation aus dem Bedürfnis jüdischer Intellektueller heraus, mit der nichtjüdischen Geisteselite ihrer Zeit persönlichen Kontakt aufzunehmen. Der Zugang zur Mehrheitsgesellschaft erschien möglich, da annäherungswillige Juden "mit Ehrgeiz und Begabung" die Chance erkannten, die "die relative Offenheit einer sich wandelnden Gesellschaft" ihnen bot.[425] Das sich erst formierende Bürgertum – nicht mehr Stand und noch nicht Klasse, sondern zu verstehen "als eine Kultur, als ein spezifisches Ensemble von Normen und Werten, Lebensstilen und Weltanschauungen"[426] – bot mit der sich entwickelnden Ideologie des Bildungsbürgertums einen Zugang für Newcomer, denen zuvor sowohl das herkömmliche Stadtbürgertum als auch – aus ökonomischen Gründen – das Wirtschaftsbürgertum verschlossen geblieben waren.[427]

Um den Zwängen alter Strukturen zu entkommen und auf neuen Wegen soziale Anerkennung und Position zu erlangen, galt es jedoch, den neuen Werten zu genügen, die dem Bildungsbürgertum inhärent waren.

Bildung war das oberste Gebot sowohl für berufliche Karriere als auch für gesellschaftliche Akzeptanz: Persönlichkeitsformung auf der Basis klassischer Bildung und Entwicklung ästhetischen Empfindens.[428] Als wichtiger und immer wieder hervorgehobener Faktor gehörte dazu auch die Beherrschung des Hochdeutschen. Das Judendeutsch, der "Jargon", wurde von der Mehrheitsgesellschaft verächtlich angesehen, und auch die jüdischen Protagonisten des deutschen Bildungsgedankens, beginnend mit Moses Mendelssohn, sahen in ihm ein Symbol der Fremdheit, das beklagenswerte Kennzeichen einer Pariaexistenz.[429] Judendeutsch zu sprechen, bedeutete Kulturlosigkeit, und eben die Kultur sollte doch den Zugang zur christlichen Gesellschaft ermöglichen.

Natürlich war auch eine gewisse gesellschaftliche Gewandtheit erforderlich, die in den Kreisen, in denen man verkehren wollte, selbstverständlicher Bestandteil der Erziehung war. Diese Gewandtheit "erfährt (...) eine besondere Bedeutung für diejenigen, die von außen dieser Gruppe zustreben und

---

424 *Katz*, Entstehung der Judenassimilation, S. 43.

425 *Volkov*, Verbürgerlichung der Juden, S. 115.

426 *Volkov*, Verbürgerlichung der Juden, S. 114.

427 *Volkov*, Verbürgerlichung der Juden, S. 115/116.

428 *Mosse*, Jewish Emancipation, S. 2.

429 *Meyer*, Michael A.: The Origin of the Modern Jew. Jewish Identity and European Culture in Germany 1749-1824, Detroit 1967, S. 44.

ihre Aufnahme in diese Gruppe durch das Fehlen der Gewandtheit behindert sehen".[430]

Über diese Verfeinerung der Umgangsformen hinausgehend ist als weitere Forderung die Anpassung an die Standards der Sittlichkeit zu nennen; Sittlichkeit verstanden als Bündel von Verhaltensweisen, die das Bürgertum im Lauf seiner Entwicklung vom Adel übernommen und zu einer strikt reglementierenden Moral kodifiziert hatte.[431] Begriffe wie Wohlanständigkeit, Reinlichkeit, Korrektheit der persönlichen Umgangsformen, korrekte Einhaltung sexueller Verhaltensmuster sind in diesen Kodex einzuordnen; ebenso gehören dazu Begriffe wie Selbstbeherrschung, Genügsamkeit, Pflichtbewußtsein, Zügelung von Leidenschaften. "Human passions and fantasies that might escape control were regarded as enemies of respectability, endangering social norms."[432]

Darüber hinaus wurden unter dem Ideal der Sittlichkeit Phänomene eher pragmatischer Natur subsumiert: zum einen die "ehrliche Arbeit" – ein Kriterium, das für die Juden besonders großen Stellenwert hatte, da ihnen immer wieder das Etikett des Schnorrers oder des Wucherers angeheftet wurde, der mehr durch Schläue und Gewieftheit als durch seiner Hände Arbeit überlebe. "The Gospel of work was an article of faith in the age of the industrial revolution, but for the Jews it had a special significance if they were to enter the German middle class".[433]

Ebenfalls dem Konzept der Sittlichkeit zugeordnet wurde der Begriff der Männlichkeit, definiert durch Stärke, Kraft, moralische Aufrichtigkeit und bestimmtes Auftreten.[434] Auch dies war in Bezug auf die Juden eine bedeutsame Kategorie: wurde ihnen doch von jeher das Vorurteil der Schwäche und Feigheit (also Unmännlichkeit) angehängt, und dies galt es zu entkräften. Männlichkeit beinhaltete auch, ein entsprechendes äußeres Erscheinungsbild zu bieten, Kraft und Gesundheit auszustrahlen. Gesundheit war ein Zeichen für gelebte Sittlichkeit; Unsittlichkeit (Unmoral, ungezügelte Sexualität) führten zu Krankheit und Schwächlichkeit. Da den Juden das Image des Kränklichen, Nervösen, Schwächlichen anhing, bedeutete körperliche Ertüchtigung nicht nur Erlangung physischer Kraft, um sich durchsetzen und sich wehren zu können, sondern war zugleich ein Zeichen von Gesundheit, untadeligem Lebenswandel und Anpassungswilligkeit an die Normen der Mehrheitsgesellschaft.[435]

---

430 *Katz*, Entstehung der Judenassimilation, S. 60.

431 *Volkov*, Verbürgerlichung der Juden, S. 120.

432 *Mosse*, Jewish Emancipation, S. 4; siehe dazu auch: Mosse, George L.: Nationalismus und Sexualität. Bürgerliche Moral und sexuelle Normen, Reinbek 1987, S. 170-192.

433 *Mosse*, Jewish Emancipation, S. 6.

434 *Mosse*, Jewish Emancipation, S. 11.

435 *Mosse*, Jewish Emancipation, S. 10-11; *Mosse*, Nationalismus und Sexualität, S. 172-174, S. 181.

Welch großer Wert seitens der Juden dem Erlernen der geforderten Sittlichkeit beigemessen wurde, läßt sich unter anderem daran ablesen, daß Belehrungen aus diesem Bereich in der ersten deutschsprachigen jüdischen Zeitschrift, der "Sulamith" (ab 1806), und auch in den Predigten reformwilliger Rabbiner einen breiten Raum einnahmen.[436]

Aber nicht nur innerhalb des assimilationswilligen Teiles der Judenschaft galt das Konzept von Bildung und Sittlichkeit als Schlüssel zum Eingang in die bürgerliche Gesellschaft; es spielte zugleich eine herausragende Rolle in der Ende des 18. Jahrhunderts in Deutschland beginnenden Diskussion auf nichtjüdischer Seite um die Möglichkeit jüdischer Emanzipation, d. h. der Erlangung bürgerlicher Rechte auch für die Juden. Diese Diskussion wurde entscheidend in Gang gebracht durch Christian Wilhelm Dohms 1781 publizierte Schrift "Über die bürgerliche Verbesserung der Juden" und fand einen ersten politischen Niederschlag im Hardenbergschen Emanzipationsedikt von 1812, durch das die Juden in Preußen als Staatsbürger anerkannt wurden. In den Kontroversen um die Verbesserung des Rechtsstatus der Juden tauchte auch immer wieder die Forderung auf, die Juden müßten zunächst ihr mangelhaftes Bildungsniveau und ihre allgemeine sittlich-moralische Inferiorität überwinden, bevor man ihnen irgendwelche Rechte zugestehen könne. Das christliche Vorurteil betrachtete die Juden per se als schlecht und verderbt; Dohms Überzeugung, daß Verderbtheit und mangelhafte Bildung ihre Ursache in den repressiven rechtlichen und sozialen Bedingungen habe, unter die die Juden seit Jahrhunderten gezwungen seien, fand nur langsam ein positives Echo.

Diesen historisch-ideologischen Hintergrund muß man kennen, um den Stellenwert der Paradigmen Bildung und Sittlichkeit in seiner ganzen Bedeutung erfassen zu können.

Vor diesem Hintergrund gewinnen all die positiven, auf den ersten Blick nicht übermäßig bedeutsam erscheinenden Züge, mit denen die Autorin Eduard ausstattet, erhebliches Gewicht: denn Eduard entspricht diesen gesellschaftlichen Wunschvorstellungen von einem "verbesserten", "veredelten" Juden in vollkommener Weise. Er ist gebildet, tüchtig, wohlanständig, körperlich ertüchtigt und eine kräftige Erscheinung – in einem Wort: untadelig. Besonders hingewiesen werden muß in diesem Zusammenhang auch auf sein Verhalten der geliebten Clara gegenüber, das nie die Regeln der Respektabilität und Kontrolliertheit mißachtet; Leidenschaft bleibt domestiziert, Leiden wird weitestgehend allein ertragen und mit sich selbst abgemacht (I/S. 138 ff., S. 348, S. 357 ff., II/S. 76 ff., II/104). Allerdings stößt Eduard genau hier auch an die Grenze dessen, was er an Sittlichkeit noch tolerieren kann. Im Grunde genommen muß man bereits die Tatsache, daß er es sich erlaubt, sich in eine Nichtjüdin zu verlieben, als Regelverletzung interpretieren – was sein Vater auch tut: " – daß Du um

---

436 *Mosse*, Jewish Emancipation, S. 3-5; *Sorkin*, Transformation, S. 85-90, S. 94-95, S. 131-134; *Volkov*, Verbürgerlichung der Juden, S. 119-120.

Clara's Liebe geworben, und das hast du – verzeih mir, mein Sohn, das ist eine Unwürdigkeit, sobald Du entschlossen warst, Jude zu bleiben." (I/S. 351). Der Vater sieht die schwer errungene Akzeptanz gefährdet durch unkluges, eben nicht der geforderten Sittlichkeit entsprechendes Verhalten -- sein Ausruf: "Was soll Clara's Vater von mir denken (...) ?" (I/S. 352) macht dies deutlich. Aber der Sohn ist hier an einen Punkt gekommen, wo er spürt, daß die Forderung nach Sittlichkeit in leeren Formalismus umschlägt und mit einer tiefer verstandenen menschlichen Sittlichkeit in Konflikt gerät. Er gibt dem in seinem Brief an Clara deutlichen Ausdruck, in dem er ihr den negativen Bescheid der Behörden mitteilt: "Der Staat, der es erlaubt, daß Menschen, die sich hassen, den Eid der Treue vor dem Altare schwören; der es duldet, daß die Jungfrau mit gebrochenem Herzen in die Arme eines Mannes geführt wird, welcher vielleicht noch gestern an der Brust einer Buhlerin des Bandes gelacht, das er heute beschwört; der Gesetze gibt, diese fluchenswerthen Ehen zu schützen – derselbe Staat will es nicht dulden, daß zwei Herzen, die in reinstem Einklang schlagen, sich verbinden, weil sie auf verschiedene Weise Gott für das Glück danken würden, das er ihnen durch ihre Liebe gewährt. – Das sind die Gesetze, vor denen man Achtung verlangt!" (I/S. 368).

Eduard wird hier zum zweiten Mal mit der herben Erkenntnis konfrontiert, daß auch die perfekteste Erfüllung der Forderungen von Bildung und Sittlichkeit nicht zu einer vollen und gleichberechtigten bürgerlichen Akzeptanz ausreicht: nicht nur wurde ihm, dem anerkannt tüchtigen Arzt, die adäquate berufliche Position verweigert; auch im privaten Bereich wird ihm die Realisierung des ersehnten Glückes versagt. Zweimal, und beide Male ganz existentiell, stößt er schmerzhaft an die Grenzen, die auch dem anpassungswilligsten Juden von der Gesellschaft gesetzt werden; und diese Grenzen, das ist seine bittere Erkenntnis, sind durch Wohlverhalten nicht zu durchbrechen.

3.2. Eduard Meier und sein Judentum

Wir haben über Eduard gehört, auf welche Weise er im Verlauf seiner Entwicklung bemüht ist, den herrschenden Standards gesellschaftlichen Wohlverhaltens zu genügen, um so eine gewisse Akzeptanz in der Gesellschaft erreichen zu können. Hier ist nochmals hervorzuheben, daß diese seine Assimilationsbestrebungen eine klare Grenze haben: einen Übertritt zum Christentum lehnt Eduard ab, wie wir schon sehr frühzeitig im Roman erfahren (I/S. 42-43). Er will (wie sein Vater) dem Judentum treu bleiben, und zugleich will er als Jude in der Gesellschaft so anerkannt werden, wie es ihm bei seinen Qualitäten – beruflich, geistig und sozial – zusteht. Er hat sich damit einen schwierigen Weg ausgesucht, wie wir oben schon erfahren haben; aber es ist wohl der Weg, den eine Persönlichkeit wie er gehen muß: er ist zu intelligent, zu nachdenklich und zu selbstbewußt, um sich nicht darüber im klaren zu sein, daß er seiner Identität nicht aus dem Weg gehen, daß er sich nicht selbst täuschen kann.

Ich werde in diesem Abschnitt dem jüdischen Selbstverständnis Eduard Meiers meine Aufmerksamkeit zuwenden. Wie schildert die Autorin sein Verhältnis zum Judentum? Wie begründet sie seine Haltung? Ist Eduard eine rein fiktive Figur, vielleicht eine Wunschfigur der Autorin, oder ist er historisch möglich, also ein Typus seiner Epoche?

Wir müssen noch einmal in Eduards Kindheit zurückkehren. Die bewußte Entscheidung für sein Judentum, all seine Reflexionen darüber läßt die Autorin hier verwurzelt sein.

Wir hatten gehört, daß der Knabe sich allen Wünschen und seinen hervorragenden Anlagen gemäß während einer "fröhlichen, sorglosen" Kindheit (I/S. 41) entwickelt hat; von einer religiösen Erziehung ist nicht die Rede. Doch dann stört ihn die Bemerkung eines Schulkameraden aus dieser glücklichen Ruhe auf: "Ja, Meier, Dir hilft all Dein Lernen nichts, Du kannst ja doch nichts werden, weil Du nur ein Jude bist." (I/S. 41).

Damit ist der erste Anstoß zur Auseinandersetzung mit seinem Judentum gegeben: "Von dieser Stunde ab war der Knabe wie verwandelt; er erkundigte sich eifrig nach den Verhältnissen der Juden, er fühlte sich gedrückt und gekränkt, und nur sein angeborner Stolz verhinderte ihn, sich gedemüthigt zu fühlen; doch entwickelte sich durch das Nachdenken über diesen Gegenstand bei ihm sehr früh der Begriff von jenen Rechten des Menschen, die Alle in gleichem Grade geltend zu machen vermögen, das Bewußtsein innern Werthes und ein Zorn gegen jede Art von Unterdrückung. Je älter er wurde, und je mehr er erkennen lernte, welche Vorzüge ihm schon bei seiner Geburt geworden, durch die Aussicht auf eine glänzende Unabhängigkeit; je bestimmter er einsah, zu welchen Ansprüchen ihn seine Fähigkeiten einst berechtigen dürften, um so mehr empörte sich sein Herz gegen ein Vorurtheil, das alle seine Hoffnungen unerbittlich vernichtete." (I/S. 41-42).

"(J)ene neue Judenverfolgung", die "durch ganz Deutschland" geht (I/S. 42), wird als weiteres Ereignis genannt, das den Knaben Eduard prägt. Seine spätere aktive politische Haltung nimmt hier ihren Anfang: er ist nicht bereit, still "Spott und Kränkungen" (I/S. 43) zu dulden; er will auch nicht den bequemen Weg der Taufe gehen, die ihm alle Karrieremöglichkeiten eröffnen würde; er entscheidet sich für sein Judentum und für den Kampf um die Rechte seines Volkes (I/S. 42-44).

Diese antijüdischen Unruhen, auf die Fanny Lewald hier anspielt - die sogenannten "Hep-Hep"-Krawalle des Jahres 1819 – , hatten (wenngleich in weniger aggressiver Form) auch auf Königsberg übergegriffen, und die Romanfigur Eduard steht hier für die historische Realität, denn nicht nur er wurde von diesen Ereignissen tief beeindruckt: "bei den späteren jüdischen Protagonisten der Lokalpolitik, die damals zwischen 12-15 Jahre alt waren," haben diese Unruhen "wohl (...) schmerzliche und für ihre Zukunft wegweisende Eindrücke und Erinnerungen hinterlassen".[437]

Die Zurücksetzung, die er beruflich wegen seines Judeseins erfährt (I/S. 50-53) trifft ihn empfindlich und schmerzt, bestärkt ihn aber zugleich in dem Gefühl der Zugehörigkeit zu seinem Volk. Doch besonders leidet er an der Tatsache, daß er Jude ist, als ihm seine Liebe zu Clara bewußt wird; und in diesem Zusammenhang läßt uns die Autorin den inneren Kampf miterleben, den auch Eduard immer wieder mit seinem Judesein ausfechten muß. Hier erfahren wir zum ersten Mal Genaueres über sein Selbstverständnis als Jude: "'Gott! Gott!' rief es in ihm, 'warum mußte ich in Verhältnissen geboren werden, die mir bei jedem Schritte hemmend entgegentreten? (...) Warum mir dies Leben des Kämpfens und Entbehrens?'" (I/S. 142) und später: "Was bot das Leben ihm? Kränkungen waren ihm geworden, seit er zum ersten

[437] *Toury*, Jacob: Jüdische Bürgerrechtskämpfer im vormärzlichen Königsberg, in: Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands, Bd. 32, Berlin 1983, S. 175-216, S. 184.

Bewußtsein erwacht war; weder Mühe noch Fleiß war ihm vergolten worden, wie er es gewünscht hatte und zu hoffen berechtigt war. (...) Warum sollte er nicht, wie tausend Andere, einem Glauben entsagen, dessen Form allein ihn von der übrigen Menschheit trennte? Was band ihn an Moses und seine Gesetze? Es sträubte sich bei diesen ebenso viel gegen seine Vernunft, als bei den Lehren Jesu. Warum nicht einen Aberglauben gegen den andern vertauschen, und mit der Geliebten vereint zu dem Wesen jenseits beten und rein vor seinen Augen wandeln?" (I/S. 144-145). Aber der innere Kampf, den er ausficht, wird für sein Judentum entschieden, und es ist nicht die Religion, die den Ausschlag gibt, sondern die geschichtliche Verwurzelung in dem seit Jahrhunderten geplagten und doch widerstehenden Volk, dessen Leiden er als das seine erfahren hat und gegen dessen Unterdrückung zu kämpfen er sich aufgerufen und verpflichtet fühlt. Es ist ein Kampf um die eigene Identität und zugleich um Sittlichkeit und Pflichterfüllung im Kantschen Sinne: "Wie mag ich mein Glück, das Glück des Einzelnen, so hoch schätzen, während mein ganzes Volk nicht glücklich ist! Ehe ich meineidig werde an den Meinen und meiner Ehre, mag dies Herz brechen in Sehnsucht nach der Geliebten (...)!" (I/S. 146).

In diesem Kampf zwischen Liebe und Pflicht entscheidet er sich für die letztere (was keine Entscheidung gegen seine Liebe ist, denn der Kampf um seine Rechte würde ja die Erfüllung seiner Liebe ermöglichen) – eine sehr preußische Entscheidung, könnte man sagen, auch wenn sich in diesem Fall die Pflichterfüllung nicht auf Preußen bezieht. Diese seine Entscheidung zur Erfüllung dessen, was ihm als sittliche *Pflicht* erscheint, gibt ihm zugleich die moralische Berechtigung und auch die Kraft, nun seinerseits auf der Erfüllung von *Rechten* zu bestehen. Er will sein Recht bekommen *als Jude*; er will sich nicht mit dem bescheiden, was ihm bei regelgerechtem Verhalten von der Gesellschaft zugestanden wird, sondern das erreichen, was gesetzlich möglich ist: "In keinem Gesetz des Landes ist die Ehe zwischen Christen und Juden verboten, obgleich sie nicht gebräuchlich bei uns ist; und ich habe um die Erlaubniß dazu nachgesucht, mich darauf stützend, daß in Dänemark und Holland diese Verbindung stattfindet, die ebenfalls streng protestantische Länder sind. Wenn es mir nun gelungen, Vater, diese Erlaubniß zu erlangen; wenn ich, indem ich mir die Geliebte gewonnen, zugleich einen Schritt vorwärts gegen das Ziel gemacht hätte, das wir erstreben, dann wollte ich vor Dich hintreten und Dir die erkämpfte Braut als Tochter zuführen." (I/S. 350), so erklärt er dem Vater seine Pläne.

In seinem Brief an Clara drückt er noch deutlicher aus, wie er sein Judentum auffaßt: "Es ist nicht der Glaube, der mich an das Judenthum bindet: ich bin weder Jude noch Christ in dem Sinne der Menge – ich bin ein Mensch, den Gott geschaffen, der seinem Schöpfer dafür dankt und der seine Mitgeschöpfe liebt. Aber meine Ehre fesselt mich an die Juden, die gleich mir in Unterdrückung seufzen. Was dem verbannten Polen sein Vaterland, das ist dem Juden die Gemeinde; nur der Verräther sagt sich von ihr los." (I/S. 366).

Das heißt: Eduard fühlt sich nicht qua religiöser Überzeugung der jüdischen Glaubensgemeinschaft zugehörig; seine Haltung zur Religion ist durch den Glauben an einen universellen Schöpfer und die Liebe zu den Mitmenschen bestimmt, konfessionelle Segregationen haben für ihn keine Relevanz - was sich übrigens auch in der Tatsache ablesen läßt, daß er einen Kandidaten der christlichen Theologie zum Lehrer für seine Schwester auswählt: dessen pä-

dagogische Fähigkeiten, sein Wissen und seine Ernsthaftigkeit sowie die Freundschaft, die sie verbindet, zählen für ihn, nicht die Konfession.

Der Vergleich mit den Polen, die damals (1830) versucht hatten das Joch der Unterdrückung abzuschütteln, gescheitert waren und nun in Westeuropa als Helden gefeiert und besungen wurden, ist sehr aufschlußreich: den Freiheitskampf der Juden mit dem der Polen gleichzusetzen, bedeutet eine unerhörte Aufwertung der ersteren, eine Erhebung der Verachteten in den Adelsstand der Freiheitskämpfer; zugleich ist dieser Vergleich mit den Polen, die stolz und unbeirrbar an ihrem Polentum festhielten und dafür litten und kämpften, ein Indiz für Eduards Entschlossenheit, sich mit ebensolchem Stolz zu seinem Judentum zu bekennen und dafür zu kämpfen; und schließlich ersehen wir daraus, daß er die Juden als *politische* Einheit definiert, die allerdings im Unterschied zu den Polen ihre äußere Form nicht in einem Staat suche, sondern in der Gemeinde finde. Wobei man nicht vergessen sollte, daß Eduard sich nicht aus "jüdischem Nationalstolz" heraus zum Vorkämpfer jüdischer Emanzipation entwickelt hat, sondern daß ihn vielmehr die Erkenntnis des Unrechts, das seinem Volk (und damit auch ihm) geschieht, dazu gebracht hat, d. h. sein Empfinden für Gerechtigkeit.

Es klingt hier an, was im Verlauf des 19. und bis ins 20. Jahrhundert hinein zu einem heftig und kontrovers diskutierten Thema innerhalb und außerhalb des deutschen Judentums wurde: wenn die Juden sich nicht nur religiös verstehen, sondern als Volk – welches ist dann ihr Vaterland? Wie lassen sich "Judentum und Deutschtum"[438] miteinander vereinigen? Während sich den Juden z. B. in Frankreich diese Frage nicht stellte, da die Nation als politische Willensgemeinschaft verstanden wurde, zu der dazuzugehören und ihre Gesetze anzuerkennen das Individuum sich entschied[439] wurde der politische Nationenbegriff in Deutschland anders verstanden; "blutmäßige Abstammung, Sprache und kulturelle Überlieferung"[440] waren entscheidend für die Zugehörigkeit. So beschäftigte die jüdischen Intellektuellen die Frage nach dem Charakter des Judentums, ob es sich konfessionell verstehe oder als Kulturnation, denn daraus ergab sich das Verhältnis zum Staat.[441]

Für Eduard ist seine Haltung klar: das jüdische "Vaterland" ist das jüdische Volk als historische Schicksalsgemeinschaft – das politische und kulturelle Vaterland ist Preußen/Deutschland. Diese Grundhaltung hat er mit anderen integrationswilligen Juden gemeinsam: "Gleichgültig ob die einzelnen Autoren das Judentum als Religion oder als Nation im Sinne einer eigenen Kulturgemeinschaft definierten: für alle war entscheidend, daß die Juden in den deutschen Staat, in die deutsche Nation integriert werden sollten, daß sie sich zwar mit der deut-

---

438 Siehe dazu *Schwarzschild*, Steven S.: "Germanism and Judaism" – Hermann Cohen's Normative Paradigm of the German-Jewish Symbiosis, in: Bronsen, David (ed.): Jews and Germans from 1860 to 1933: The Problematic Symbiosis, Heidelberg 1979, S. 129-172.

439 *Herzig*, Arno: Das Assimilationsproblem aus jüdischer Sicht (1780-1880), in: Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg. Erster Teil (Hrsg.: Hans Otto Horch/Horst Denkler), Tübingen 1988, S. 10-28, S. 19.

440 So Heinrich Heine, zit. bei *Herzig*, a. a. O., S. 19.

441 *Herzig*, Assimilationsproblem, S. 21.

schen Kultur amalgamieren, die eigene Kultur jedoch tradieren und nicht verleugnen sollten."[442]

Noch aber ist Eduards Stolz, Jude zu sein, überschleiert von großer Empfindlichkeit dafür, als Jude gekränkt zu werden. Zu bitter haben die schon erlittenen Kränkungen verletzt; skeptisches Mißtrauen auch gegenüber christlicher Wertschätzung und Freundlichkeit hat sich in ihm tief verwurzelt und läßt ihn sich kaum einmal vorbehaltlos seines Erfolges freuen. Auf die Frage, warum die Familie Horn gerade ihn als Arzt zu Rate gezogen habe, erklärt Eduard: "Ihr Hausarzt, der alte Geheimrath, fand den Fall sehr bedenklich (...), that sehr ängstlich, und daher bestand das Fräulein selbst darauf, sich von ihm nicht den Verband anlegen zu lassen, und verlangte, man solle nach mir schicken. *Wenigstens erzählte mir der Commerzienrath so, ich weiß nicht, ob, um mir begreiflich zu machen, daß er selbst es nicht gethan hätte, oder um mir mitzutheilen, welch schmeichelhaftes Vertrauen die Tochter zu mir hege.*" (I/S. 22).[443]

Die sensible Empfindlichkeit für Kränkungen nicht nur ihm selbst, sondern auch seinem Volk gegenüber machen zuweilen die Kommunikation selbst mit wohlgesonnenen und einfühlsamen Gesprächspartnern schwierig; Eduard reagiert aus dieser Empfindlichkeit heraus dann ungewohnt heftig und erregt sich so sehr, daß er sogar die Regeln gesellschaftlichen Anstandes (nämlich: Selbstkontrolle und Beherrschung der Gefühle) außer acht läßt. Dies tritt in aller Deutlichkeit in einem Gespräch zutage, das Eduard mit Clara und deren Vetter William nach einem Besuch der beiden im Meierschen Hause führt. Aus einigen eher oberflächlichen Bemerkungen über zwei jüdische Bekannte der Meiers – Mutter und Sohn Steinheim – entwickelt Eduard eine tiefgehende und engagierte Kritik sowohl am jüdischen Verhalten als auch an der Ablehnung der Juden durch die christliche Gesellschaft (I/S. 205-211). Trotz beschwichtigender Worte zum Abschied bleibt eine Verstimmung, die William so artikuliert: "Es ist Schade (...), daß man mit Eduard so gar vorsichtig sein muß, weil man nur zu leicht diese Saite seines Gemüthes berührt, die ewig in Klagetönen erklingt, in Dissonanzen, für die es nun einmal noch keine Auflösung gibt. Oft thut es mir leid; aber man ist nicht immer dazu geneigt, über unabänderliche Verhältnisse zu sprechen und Theil an ihnen zu nehmen; man will nicht immer Mitleid haben." (I/S. 212).[444]

Ein Apologet des Judentums oder des jüdischen Volkes ist Eduard nicht; als jemand, der die Normen christlich-bürgerlicher Bildung und Sittlichkeit verinnerlicht hat, sieht er die Defizite, die seine jüdischen Mitbürger in dieser Hinsicht haben, ganz klar (I/S. 205-211, I/S. 261-263). Ebenso deutlich hat er aber erkannt, daß den Juden eine gleichberechtigte Entwicklung auf eine Erfüllung dieser Normen hin durch repressive Gesetze der christlichen Mehrheitsgesellschaft unmöglich gemacht worden ist, daß man ihnen den Zugang zu Bildung und Sittlichkeit verweigert hat und noch verweigert: "Und man brauchte ihn (den Juden – U. Sch.) doch nur zu emancipiren, um die Unebenheiten von seiner Außenseite abzuschleifen. Freilich ist es gar bequem zu sagen: Die Juden haben einen gräulichen Jargon, häßliche Manieren. – Woher das aber kommt, fragt Niemand! – Daß es so ist, reicht ja hin, den Juden aus-

---

442 *Herzig*, Assimilationsproblem, S. 21.

443 Hervorhebung von mir – U. Sch.

444 Diese Hilflosigkeit oder Ratlosigkeit im Umgang von Christen mit Juden findet sich übrigens später und sehr viel schärfer ausgearbeitet und artikuliert in: *Schnitzler*, Arthur: Der Weg ins Freie, Berlin 1912.

zuschließen von der Gesellschaft, und mehr braucht es nicht, mehr will man nicht." (I/S. 210-211) Und später: "Aber der moralische Muth, der fehlt uns. Jahrhunderte lang hat die Sklaverei auf uns gelegen und das Volk so gedrückt, daß es sich glücklich fühlt, Ruhe zu genießen, und sich resignirt, anstatt mit Ernst die Rechte zu fordern, die man uns vorenthält!" (I/S. 261-262).

Welcher Art die aus seinem bewußten Judesein resultierenden politischen oder sonstwie öffentlichkeitswirksamen Aktivitäten sind, denen Eduard sich widmet, erfahren wir im Roman zwar nur andeutungsweise, aber *daß* er in diesem Sinne nicht nur für sich im stillen Kämmerlein tätig ist, sondern in Zusammenarbeit mit anderen wirkt, wird doch deutlich. Gleich am Anfang geht aus einer Unterhaltung hervor, daß er sehr engagiert ist, als nämlich auf eine Bemerkung seinerseits, in der die Hoffnung auf "eine neue Zeit für uns" anklingt (I/S. 21), seine Schwester ihn unterbricht: "Die zu schaffen Du Dich berufen fühlst, mit Steinheim, Joseph und Andern (...). Himmlischer, einziger Eduard, nur beim Frühstück verschone mich mit Politik, nur die eine Tasse Kaffee lasse mich ohne politische oder anatomische Zuthaten genießen (...)" (I/S. 21). Wir erfahren, daß er nach dem Verlust der Geliebten wieder anfängt, "mit neuem Eifer (...) die Bestrebungen vor(zunehmen), die er im Verein mit gleichgestimmten Männern schon früher für die Befreiung seiner Glaubensgenossen gemacht hatte." (II/S. 113-114). Gemeinsam mit dem im Hause lebenden Cousin Joseph berät er über die Möglichkeit weiterer Vorstöße auf Regierungsebene, um das Problem der Mischehen von Juden und Christen positiv zu lösen. Dabei wird vollkommen deutlich, daß Eduard nicht bereit ist, defensiv und als Bittsteller aufzutreten: "Nur in der Beharrlichkeit liegt Hoffnung, nur wenn wir unablässig dagegen stürmen, können die Verschanzungen fallen, hinter denen sie die Wahrheit und unser Recht verstecken möchten; und fallen müssen sie. Unser Recht muß uns werden." (II/S. 115). Als politischer Kopf, der bereits während des Studiums sich den freiheitlichen Burschenschaften aktiv angeschlossen hatte, sieht er ganz klar, daß der Kampf der Juden um ihre Rechte verknüpft ist mit dem allgemeinen Kampf um demokratische Rechte; und so gilt sein "eifriges Bestreben" dem Ziel, "eine freie, zeitgemäße Verfassung in seinem Vaterlande" installiert zu sehen (II/S. 157), da er nur auf dieser Basis einen Fortschritt auch für sein Volk erwarten kann. Dabei beschränkt er sich nicht nur auf private Zirkel, sondern tritt augenscheinlich auch vor eine breitere Öffentlichkeit; erwähnt wird seine Furchtlosigkeit "vor jenen Verantwortungen, denen sein kühnes Wort und seine freisinnigen Schriften ihn bereits häufig unterworfen hatten." (II/S. 158).

Die folgenden Ausführungen treffen m. E. auch auf Eduard zu: "Es war in den Großstädten eine neue jüdische Generation herangewachsen (...). Sie (diese jungen Juden – U. Sch.) gehörten ihrer sozialen Stellung nach zum neuen Bürgertum und hatten auch gesellschaftliche Fäden zu Nichtjuden angeknüpft. Einige der Jungen nahmen an der Burschenschaftsbewegung mehr oder weniger intensiv Anteil, ohne sich zur Taufe verleiten zu lassen, studierten Philologie oder Medizin und kämpften um ihre Zulassung zu Staatsstellungen, zur Anwaltschaft, oder zu Lehrstellen an Universitäten. Sie (...) fanden unter Nichtjuden Gleichgesinnte,

die man damals noch ohne Nuancierung der Wege und Ziele gemeinhin als 'Liberale' bezeichnete."[445]

Sowohl der Lebensweg Eduards als auch sein politischer Einsatz lassen die Vermutung aufkommen, daß Fanny Lewald hier einem der führenden Königsberger Kämpfer für bürgerliche Rechte ein Denkmal gesetzt hat: dem Arzt Dr. Johann Jacoby. Scharfsinniger, eloquenter und unermüdlicher Streiter für die Konstitution,[446] war er zur Zeit des Erscheinens von Lewalds Buch bereits eine nicht nur in Königsberg bekannte Persönlichkeit. Seine "Vier Fragen beantwortet von einem Ostpreußen" (die ihm nicht nur hohes Ansehen, sondern auch einen Hochverratsprozeß eintrugen, der schließlich triumphal zugunsten Jacobys entschieden wurde)[447] waren im Februar 1841 veröffentlicht worden. "Mit einer noch nie dagewesenen Schärfe formulierte Jacoby in seiner Schrift die Forderung nach einer konstitutionellen Verfassung, und es ist nicht ganz belanglos, daß ihm bei der Abfassung der Schrift unter anderem auch die gedrückte Lage seiner Glaubensgenossen vor Augen stand. Die Erfahrung, so schrieb er an Moritz Veit, den Verleger und Politiker in Berlin, habe gelehrt, daß jeder *wahre* politische Fortschritt auch die *Juden* der Erfüllung ihrer Sehnsucht nach einer würdigeren Stellung näherbringe. 'Möge auch diese Schrift dazu beitragen!'"[448]

Zu dieser Zeit war Fanny Lewald zwar schon mit Jacoby bekannt – er war Hausarzt der Familie;[449] die enge Freundschaft der beiden (Jacoby war häufiger Gast im Hause Lewald/Stahr in Berlin und stand in regem Briefwechsel mit Fanny) liegt aber erst in einer späteren Zeit.[450] Um so bemerkenswerter sind die Parallelen zwischen Johann Jacoby und Eduard. Mir scheint diese Übereinstimmung der Charaktere der beiden Männer ein Indiz dafür zu sein, in welch hohem Maße die Autorin sensibilisiert dafür gewesen ist, die geistige und persönliche Struktur ihrer jüdischen Zeitgenossen zu erfassen und die Bedeutung dieser strukturellen Gegebenheiten für den politischen Kampf, den sie wagten, zu erkennen.

Ein kurzer Exkurs über Johann Jacoby mag belegen, wie erstaunlich er der Romanfigur Eduard Meier ähnelt.

---

445 *Toury*, Jacob: Die Revolution von 1848 als innerjüdischer Wendepunkt, in: Das Judentum in der deutschen Umwelt 1800-1850. Studien zur Frühgeschichte der Emanzipation (Hrsg.: Hans Liebeschütz/Arnold Paucker), Tübingen 1977, S. 359-376, S. 360.

446 Über Jacoby siehe: *Silberner*, Edmund: Johann Jacoby – Politiker und Mensch, Bonn/Bad Godesberg 1976; *Jacoby*, Johann: Briefwechsel 1816-1849 (Hrsg.: Edmund Silberner), Hannover 1974; *Grab*, Walter: Der deutsch-jüdische Freiheitskämpfer Johann Jacoby, in: Juden im Vormärz und in der Revolution von 1848 (Hrsg.: Walter Grab/Julius H. Schoeps), Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte, Beiheft 5, Tel Aviv 1982, S. 352-374.

447 *Silberner*, Johann Jacoby, S. 79-103.

448 *Silberner*, Johann Jacoby, S. 79.

449 *Silberner*, Johann Jacoby, S. 169.

450 *Lewald*, Lebensgeschichte, Bd.1, S. 238; *Silberner*, Johann Jacoby, S. 43.

Jacoby, am 1. Mai 1805 in Königsberg als Sohn kleiner jüdischer Geschäftsleute geboren,[451] entwickelte frühzeitig ein Gespür für die herabsetzende Behandlung, die man den Juden gegenüber an den Tag legte. Auch wenn in Königsberg Ausschreitungen gegen Juden weniger schwerwiegend waren als in anderen deutschen Ländern, waren doch auch diese weniger bedrohlichen Vorkommnisse und Sticheleien Anlaß für Furcht und Vorsichtsmaßnahmen seitens der Juden.[452] Jacoby hat ebenso wie Fanny Lewald die Unruhen im Jahr 1819 schon bewußt miterlebt, und Äußerungen des jungen Mannes über Kränkungen und bittere Erfahrungen seiner Jugendzeit deuten darauf hin, daß ihn diese tiefgehend und dauerhaft geprägt haben.[453] In einem bewegenden Brief hat Jacoby im Jahre 1832 niedergeschrieben, wie tief ihn die Kränkungen, die er wegen seines Judeseins erleiden mußte, traumatisiert, ihn in seinem Lebensnerv getroffen haben und ihn schließlich dazu brachten, den Kampf um bürgerliche Rechte aufzunehmen. Es ist kaum möglich, daß Fanny Lewald diesen Brief gekannt hat – und doch liest er sich, als habe Eduard ihn verfaßt.[454]

Auch Jacoby fühlt "Groll gegen ein feindliches Geschick", eine "zu rege Empfänglichkeit für eine tausendjährige Ungerechtigkeit"[455] und spricht von dem "tiefe(n) Schmerzgefühl schmählicher Erniedrigung".[456] "*Der Gedanke: Du bist ein Jude! ist eben der Quälgeist, der jede wahre Freude lähmt, jedes sorglose Sichgehenlassen gewaltsam niederdrückt!* Durch die Staatsgesetze von äußeren Ehren und so vielen Rechten ausgeschlossen, in der Meinung seiner christlichen Mitbürger niedriger gestellt, dies wenigstens stets (und wer kann es ihm verdenken?) argwöhnend, fühlt der Jude sich durch fremde Überhebung gedemütigt und ist so nur zu sehr geneigt, in jeder unschuldigen Äußerung eine Kränkung zu befürchten. (...) Und ist er selbst unter Christen, die sich von dem mit der Muttermilch eingesogenen Vorurteil freigemacht, sich nicht besser dünken als der beste Jude, doch kann er sich des Mißtrauens nicht erwehren: eben weil er Gespenster *glaubt, sieht* er sie."[457] Diese "Erbitterung" habe aber auch eine positive Folge: "Zugleich aber (...) wird durch solche von Jugend auf geübte Opposition,

---

451 *Silberner*, Johann Jacoby, S. 15.

452 *Silberner*, Johann Jacoby, S. 19-20.

453 *Silberner*, Johann Jacoby, S. 19.

454 Brief von J. J. an seinen Vetter und Jugendfreund (siehe *Silberner*, Johann Jacoby, S. 24/25) Jakob Jacobson vom 10.Juli 1832, in: *Jacoby*, Johann: Briefwechsel 1816-1849 (Hrsg.: Edmund Silberner), Hannover 1974, S. 37-42.

455 Dieses Zitat wie auch die folgenden sind alle dem genannten Brief entnommen. Kursiv gedruckte Hervorhebungen stammen vom Autor, S. 37.

456 *Jacoby*, Briefwechsel 1816-1849, S. 38.

457 *Jacoby*, Briefwechsel 1816-1849, S. 38.

gleichsam durch die stete Antreibung, der Geist schärfer, lebhafter und mehr entwickelt: ein Vorzug, der leider! mit zu großen Opfern erkauft wird."[458]

Auch Jacoby ist sich der Diskriminierungen schon früh bewußt geworden: "Schon als Jüngling empfand ich den heftigsten Unwillen über die schmähliche Erniedrigung, in welcher wir Juden leben."[459] Auch ihm ist der aufopfernde Beruf des Arztes nicht genug: "Das Studium meiner Wissenschaft zerstreut, aber befriedigt mich nicht, reizt meinen Lebenshunger, ohne ihn zu stillen. Wer nur seinen Beruf als Arzt erfüllt, hat sicher seine Aufgabe nur zum Teil gelöst. Als Mensch für eigne und anderer Vervollkommnung zu wirken, für die gute Sache seiner Überzeugung zu streiten, mit freudiger Aufopferung aller sonstiger Interessen dem *geistigen* Wohle der Menschheit seine Kräfte widmen, das ist der erhabene Zweck unseres Daseins. (...) können wir nicht nach dem Höchsten streben, so wollen wir wenigstens die Hindernisse wegzuräumen suchen, sei es für uns oder erst zum Besten unserer späten Nachkommen. Durch Rede und Tat gegen Unterdrückung anzukämpfen, ist uns eine heilige Pflicht, damit endlich der bejammernswerte Zustand einer lange verachteten und zum Teil dadurch verächtlich gewordenen Klasse verbessert und das einzige Mittel hierzu – bürgerliche Gleichstellung – errungen werde. Die Scheidewand muß fallen, die ein krasses Vorurteil aufgeführt und zur Schande unseres Jahrhunderts unterhält."[460] "Die Lebensrichtung, die ich unter *andern* Verhältnissen genommen, ist mir nun einmal verrückt und verpfuscht: ein Opfer des krassen Vorurteils, habe ich dem Kampf gegen dasselbe mein Leben geweiht und halte jeden Augenblick desselben für verloren, in dem ich nichts dafür tun kann."[461] Und immer wieder der Hinweis, "daß vor allem Verbesserung der *bürgerlichen* Stellung der Juden, völlige Emanzipation zu erringen nottut."[462]

Auch Jacoby war also Arzt, und auch er hatte ein hohes öffentliches Ansehen und war bekannt für sein aufopferndes Engagement für seine Patienten.[463] Seine medizinische Tätigkeit beschränkte sich nicht auf den praktischen Bereich, sondern erstreckte sich auch auf die theoretisch-publizistische Ebene.[464] Aber bestimmender Lebensinhalt wurde für ihn in zunehmendem Maße die politisch-publizistische Tätigkeit. Aus dem oben zitierten Brief geht deutlich hervor, daß der Auslöser dafür auch bei ihm das Leiden und die Erniedrigungen waren, denen er durch seine Zugehörigkeit

---

458 *Jacoby*, Briefwechsel 1816-1849, S. 38-39.

459 *Jacoby*, Briefwechsel 1816-1849, S. 39.

460 *Jacoby*, Briefwechsel 1816-1849, S. 39.

461 *Jacoby*, Briefwechsel 1816-1849, S. 40.

462 *Jacoby*, Briefwechsel 1816-1849, S. 41.

463 *Silberner*, Johann Jacoby, S. 43.

464 *Silberner*, Johann Jacoby, S. 41 f.

zum Judentum ausgesetzt war. Ähnlich wie Eduard sieht auch er, daß ein Kampf allein um jüdische Rechte keinen Sinn macht, sondern daß es vielmehr darum geht, das Staatswesen so zu gestalten, daß alle Mitbürger (also auch die Juden) verfassungsmäßig garantierte Rechte und Mitwirkungsmöglichkeiten haben.[465]

Jacobys Aktivitäten beschränkten sich nicht auf die Publikation zahlreicher Zeitungsartikel und Broschüren; er gehörte später dem Frankfurter Parlament und auch noch dem Stuttgarter Rumpfparlament an sowie verschiedenen preußischen Landtagen.[466] In unserem Kontext soll es jedoch genügen, seine Königsberger Aktivitäten der Vormärzzeit zu erwähnen.

Schon Ende der dreißiger Jahre hatte es – offensichtlich um Jacoby – informelle Treffen in der Königsberger Konditorei Siegel gegeben, wo man Zeitung lesen konnte und die Neuigkeiten diskutierte.[467] 1837 gab es unter Jacobys Ägide eine Aktion und auch eine Geldsammlung zugunsten der "Göttinger Sieben", jener Professoren, die es gewagt hatten, gegen die gewaltsame Verfassungsaufhebung des Königs von Hannover zu protestieren und die daraufhin entlassen worden waren.[468] Es gibt keine lückenlose Information über Jacobys Aktivitäten Ende der dreißiger Jahre; seine informellen "Kränzchen" galten in den damaligen Polizeiberichten nicht als politische Zirkel. Aus Memoiren und Briefwechseln läßt sich aber entnehmen, daß sich Jacoby zu dieser Zeit "in bester Kampfstimmung" befand.[469] Die oben erwähnten "Vier Fragen beantwortet von einem Ostpreußen" von 1841 wirkten wie ein Paukenschlag und wurden in kürzester Zeit in ganz Deutschland bekannt; sie waren "in der Tat ein Aktionsprogramm der bürgerlich-liberalen Opposition und enthielten die wichtigsten Forderungen derselben: Verfassung, Volksvertretung, kommunale Selbstverwaltung, unabhängige Justiz."[470] Sie standen am Beginn eines langen und unermüdlichen Einsatzes für Verfassung und Bürgerrechte.

Um was es in unserem Zusammenhang geht: in den dreißiger Jahren fand eine zunehmende Politisierung in Königsberg statt, eine Stärkung der liberalen Strömungen, und Fanny Lewald dürfte davon nicht unbeeindruckt geblieben sein. Daß sie diese Bewegung begrüßte, zeigt die Gestaltung des Eduard in ihrem Roman.

Eine sehr interessante historische Parallele gibt es zu Eduards Liebesgeschichte und seinem Versuch, die Erlaubnis zur Ehe mit einer nichtjüdischen Frau zu bekommen.

---

465 *Silberner*, Johann Jacoby, S. 48 ff.

466 *Silberner*, Johann Jacoby, S. 182 ff.

467 *Silberner*, Johann Jacoby, S. 68 f.

468 *Silberner*, Johann Jacoby, S. 66 f.

469 *Silberner*, Johann Jacoby, S. 67.

470 *Silberner*, Johann Jacoby, S. 81.

Der jüdische Arzt Dr. Ferdinand Falkson, der auch zu dem Kreis liberaler Aktivisten um Jacoby gehörte, hatte ebenfalls versucht, von höchster Ebene (er hatte sogar Immediatvorstellungen an den König eingereicht) die Erlaubnis zur Heirat mit einer christlichen Frau zu erhalten, ohne dabei sein Judentum aufzugeben[471] Auch ihm wurde dies verweigert; allerdings war seine Braut im Gegensatz zu Clara dazu bereit, sich im Ausland mit ihm trauen zu lassen. Obwohl diese Ehe nach englischen Ehegesetzen vollgültig war, lehnten es die preußischen Behörden ab, sie als rechtskräftig zu akzeptieren: die Schließung einer Zivilehe bedeute die Umgehung des christlichen Staatsprinzips Preußens. Erst nach langem Prozeß wurde die Ehe anerkannt. Nun dürfte hierbei mit Sicherheit eine Rolle gespielt haben, daß Falkson bekanntermaßen – auch publizierend – zu den liberalen Köpfen Königsbergs gehörte, aber geschickt genug gewesen war, der Zensur keinen Anlaß zu Verbotsmaßnahmen zu geben – um so lieber wird man sich auf diese Weise "gerächt" haben.

Diese kleine Geschichte ist für uns interessant, weil der Autorin diese Querelen während der Arbeit an ihrem Roman *nicht* bekannt gewesen sein können: die "Falkson-Affäre" ereignete sich erst in den Jahren 1845-49.[472] Auch hier zeigt sich also die Vertrautheit Fanny Lewalds mit den politisch-rechtlichen Gegebenheiten ihrer Zeit, die die Grundlage ist für ihr sicheres Gespür bei der Gestaltung ihrer Romanfiguren. Eduards Ehe nicht zustande kommen zu lassen ist also nicht nur ein Mittel zur Erhöhung des Dramatischen durch ein tragisches Ereignis - es ist schlicht die Darstellung zeitgenössischer Realität.

3.3. Eduards Frauenbild

Die heutige kritisch analysierende Leserin stellt sich beinahe gewohnheitsmäßig die Frage nach dem Frauenbild eines männlichen Protagonisten, dessen Persönlichkeit Gegenstand ihrer Untersuchung ist. Im Falle des Eduard Meier erscheint diese Frage doppelt gerechtfertigt: Zum einen spielen zwei Frauen in seinem Leben eine wichtige Rolle – seine Schwester Jenny und seine große Liebe Clara –; zum anderen hat er als Jude ein empfindliches Sensorium entwickelt für die alltäglichen Diskriminierungen, denen man durch eine bestimmte gesellschaftliche Situation, in die man hineingeboren ist, ausgesetzt sein kann. Es stellt sich die Frage, ob ihn diese Empfindlichkeit auch sensibel gemacht hat für den gesellschaftlich und rechtlich minderen Status einer anderen sozialen Gruppe – der Frauen. Sieht er, der Vertreter einer "großartigen, freien Weltanschauung" (I/S. 151), in dem "(d)ie Idee der Freiheit und Sittlichkeit (...) die zartesten Seiten seiner Seele (berührte)" (I/S. 45), auch die Unfreiheit und den

---

471 Ich entnahm diese Geschichte aus *Toury*, Jüdische Bürgerrechtskämpfer in Königsberg, S. 200 ff. Ausführlich ist sie dargestellt in: *Falkson*, Ferdinand: Die liberale Bewegung in Königsberg, Breslau 1888, Kap. XVII.: Ein Eheproceß, S. 170-195.

472 Es gab allerdings in Fanny Lewalds eigener Familie eine Parallele zu diesem Versuch, eine christlich-jüdische Eheschließung genehmigt zu bekommen: ihr Onkel Salomon Lewald hatte einen entsprechenden Vorstoß gemacht. "Er wollte 1813 als erster ungetaufter Jude in Königsberg eine Mischehe mit der christlichen Deutschen Eleonore Hofer schließen, erhielt aber keine behördliche Erlaubnis dazu." Ich entnahm diese Information *Kessler*, Gerhard: Judentaufen und judenchristliche Familien in Ostpreußen, in: Familiengeschichtliche Blätter/ Deutsche Herold, Jahrgang 36 / Leipzig 1938, S. 202-232, S. 228. In ihren Memoiren erwähnt Lewald dieses Faktum nicht.

Mangel an Möglichkeiten zu freier Selbstentfaltung bei seinen weiblichen Mitmenschen? Sieht der ambitionierte und engagierte Vormärzler auch einen Verbesserungsbedarf hinsichtlich der Lage der Frauen seiner Zeit?

Schon frühzeitig im Roman wird deutlich, daß Eduard zwischen männlichem und weiblichem Erziehungsideal unterscheidet: er, der selber frühzeitig die Notwendigkeit selbstbewußten und sogar oppositionellen Verhaltens erkannt hat (I/S. 43-44), sieht diese Notwendigkeit bei seiner kleinen Schwester offensichtlich nicht; ihre charakterlichen "Härten und Ecken" möchte er möglichst abgeschliffen wissen (I/S. 55-56).

Frommes Kind ist für ihn die Frau (I/S. 95) und Hohepriesterin des Hauses (I/S. 96); sie herrscht im Hause, dem "Tempel seines (des Mannes – U. Sch.) schönsten Glückes" (I/S. 96). Das heißt: die Frau ist als gleichsam Heilige dem irdischen (öffentlichen) Leben entzogen; in ihren Kreis kehrt der Mann zurück, "wenn das Leben mit seinen gebieterischen Forderungen ihn frei läßt" (I/S. 96). "(K)ein unreiner Hauch" (I/S. 96) soll dieses Wesen berühren; es gehört so geradezu klösterlich in den häuslichen Bereich, daß Eduard den Namen seiner Schwester "entweiht" sieht, wenn die Freunde in übermütiger Weinlaune einen Toast auf das schöne Mädchen ausbringen wollen (I/S. 14).

Diese Sichtweise einer strikten Trennung von häuslichem Wirkungskreis der Frau und gesellschaftlichem Leben der Öffentlichkeit läßt für Eduard die Frage nach der gesellschaftlichen Lage der Frau gar nicht auftauchen: sie hat keinen eigenen gesellschaftlichen Status, weil sie der Gesellschaft nur durch Vermittlung des Mannes angehört. Sie existiert sozusagen im gesellschaftsfreien Raum des Familienkreises. Daß Eduard auch die Selbstdefinition der Frau als eine nur durch den Mann bedingte ansieht, kommt in aller Deutlichkeit in einer Diskussion über Jennys Ehe- und Konversionswunsch zum Ausdruck. Wo der Vater glaubensbedingte Spannungen in einer Ehe zwischen Reinhard und Jenny voraussieht, kann Eduard diese Bedenken mit Leichtigkeit wegwischen: "Ach, Vater! (...) wen das Weib liebt, dem glaubt sie! Jeder Mann ist seiner Geliebten der Verkünder eines neuen Glaubens; Liebe ist die Offenbarung, in der das Weib den Geliebten als den gottgesandten Messias erblickt. Wenn Jenny wahrhaft liebt, wie ich gewiß bin, mag sie glauben, woran sie will! Sie wird glücklich machen und das ist genug, auch glücklich zu sein." (I/S. 238).

Damit spricht Eduard der Frau nicht nur den eigenen gesellschaftlichen Status ab, sondern auch noch den eigenständig denkenden Kopf. Hier scheint noch einmal seine Auffassung von der Frau als Kind durch, das unmündig ist und dessen eigene Lebensvorstellungen nicht ernsthaft respektiert werden müssen.

Nicht außer acht lassen sollte man allerdings, daß in der obigen Aussage Eduards auch eine beträchtliche Portion Wunschdenken steckt, das sich nicht auf seine Schwester, sondern auf seine geliebte Clara bezieht: es ist keine abwegige Unterstellung, wenn man annimmt, daß er darauf hofft, für *Clara* möge die Liebe das derart lebensbestimmende Moment sein, *sie* möge in dem Geliebten den gottgesandten Messias, den Verkünder eines neuen Glaubens sehen – und natürlich diesem anhangen...

Clara ist es, die seinem Idealbild von einer Frau in vollkommener Weise entspricht: "So hatte er sich seine Geliebte gedacht, so seine künftige Frau gewünscht" (I/S. 140), sie "könnte und müßte der Schutzgeist eines Hauses sein" (I/S. 126). Ihr Bild läßt sich unschwer zusammenfügen aus den Charakteristika, mit denen die Autorin das Mädchen ausstattet:

"Sanftmut", "Ruhe" und "unbeschreibliche Geduld" kennzeichnen ihr Wesen (I/S. 120); ihre Stimme hat einen "Ton von Demuth", ihre Persönlichkeit strahlt Weichheit und Milde aus (I/S. 192). "Eine gleichmäßige Ausbildung aller Seelenkräfte, bei glücklicher Organisation, machte, daß Leute von dem verschiedensten Charakter sich von ihr angezogen fühlten. Der Kluge nannte sie klug, der Leidende theilnehmend, der Frohe fröhlich, und Alle fühlten sich erquickt durch ihre Güte und das Wohlwollen, mit dem sie Jedem begegnete. Man fand sie liebenswerth, man war für sie eingenommen, ehe sie irgend etwas gethan hatte, dies Urtheil zu rechtfertigen." (I/S. 125-126).

Von intellektuellen Qualitäten, von Witz und Eigensinn ist im Zusammenhang mit Clara nie die Rede, und ihr Interesse an Eduards beruflichen und politischen Aktivitäten ist das der bewundernd zu ihm Aufschauenden (I/S. 150-151, S. 212-213). Nicht in der Ausbildung und im Ausleben ihrer eigenen Persönlichkeit findet sie ihr Glück, sondern in der Beförderung des Wohlergehens anderer: sie ist ganz Hingabe und Schmiegsamkeit. (Dieses Bild erfährt seine Bestätigung im zweiten Teil des Romans, als uns Clara wiederbegegnet, Glück, Wonne und Zufriedenheit ausstrahlend, weil sie als Gattin und Mutter "die höchsten Schätze des Lebens" erlangt hat und weiter nichts für sie von Belang ist. - II/S. 179-180).

Zwar ist auch immer wieder von Claras Schönheit die Rede (v. a. I/S. 22-23, S. 191-192), aber ihr haftet durch die enge Verbindung mit dem sanften, geduldigen Wesen des Mädchens stets etwas Madonnenhaftes an, so daß diese Schönheit ein Flair des Nicht-Sinnlichen bekommt, das den Gedanken an sinnlich-körperliche Liebe kaum aufkommen läßt. Damit entspricht sie aufs vollkommenste dem eduardschen Bild der reinen Priesterin, die im Tempel der Familie wirkt und von allem Irdisch-Gesellschaftlichem unberührt bleiben soll. Daß sie Eduard einmal "auf das Lebhafteste an die Magdalena des Correggio" erinnert (I/S. 122), daß sie für ihn "die Aurora werden (sollte), welche ein neues Morgenroth der Aufklärung für unser ganzes Land verkündete" (I/S. 365), verstärkt diesen Eindruck des Unirdischen, Idealen, den sie vermittelt.

Das Frauenideal Eduards deckt sich also mit dem Reinhards: die Frau soll, aufgehend in Liebe zu ihrem Mann, der eigenen Persönlichkeit entsagen – im tiefsten Wortsinne "ganz die Seine" werden.

Aus unserem heutigen Blickwinkel mag diese Haltung des fortschrittlichen Eduard den Frauen gegenüber erstaunen; eine explizite Kritik Fanny Lewalds am Frauenbild ihres Protagonisten habe ich im Roman nicht gefunden. Die Gestaltung der Jenny kann als solche verstanden werden – sie ist sozusagen ein Gegenentwurf zu Eduards Frauenideal, und damit zeigt die Autorin, daß Frauen mehr sein können und mehr sein wollen als nur ein untergeordnetes und sich unterordnendes Anhängsel des Mannes. Aber das unglückliche Schicksal, das Lewald ihrer Jenny zuschreibt, läßt diese Möglichkeit nicht sehr verlockend erscheinen.

Und nicht nur die fehlende Kritik deutet darauf hin, daß auch für Lewald – trotz des Gegenentwurfs der Jenny – Eduards Vorstellung von der Definition weiblichen Lebens durch die Beziehung zum Mann Gültigkeit hat; sie bringt diese Auffassung auch in einem ausführlichen Erzählerkommentar zum Ausdruck (I/S. 376 ff.): als Eduard angesichts des entsagungsvollen Briefes Claras Zweifel an der Stärke ihrer Liebe zu ihm kommen, kommentiert Lewald dies als typisch männliches Unverständnis für die Gefühle und Verhaltensweisen von Frauen, und diese Kritik gerät ihr nachgerade zu einem Loblied auf die stille Größe, die in weiblicher Ent-

sagung liege. Wohl weist Lewald darauf hin, daß es eine "Schmach" sei, "den Frauen, dem sogenannten schwachen Geschlecht, eine Stellung im Leben angewiesen zu haben, die sie von Jugend auf an Leiden und Entsagungen gewöhnt" (I/S. 378), macht also deutlich, daß diese Stellung keine von der Natur gegebene, sondern eine sozial zugewiesene ist. Sie stellt aber nicht in Frage, daß die liebende Frau sich dem Mann unterordnet, daß der Mann der Bezugspunkt ihres Lebens ist: "Ein Frauenherz, in dem einmal der Strahl wahrer Liebe gezündet, erkennt seinen Besieger in dem Manne, fühlt sich ihm unterthan, als Sklavin seines Willens (...). Geliebt werden ist das Ziel der Frauen. Ihr Ehrgeiz ist Liebe erwerben; ihr Glück lieben (...)." (I/S. 379-380) Auch für Lewald "beruht die ganze Entwickelung der weiblichen Seele auf dem Verhältniß zum Manne" (I/S. 380), der Mann ist "die sichtbare Vorsehung des Weibes" (I/S. 380), und zu fordern ist von ihm lediglich "Mitleid und Schonung für die Armen (...), die echt biblisch die Hand küssen, welche sie schlägt" (I/S. 381).

Lewald gestaltet in dem Frauenbild Eduards nichts anderes als das, was Deborah Hertz in einem Aufsatz über Fanny Lewald[473] als historisches Faktum konstatiert: daß sich die vormärzlichen fortschrittlichen Bemühungen um eine Verbesserung der rechtlichen und sozialen Lage der Juden und des Judentums nur auf eine männliche Lebenswelt bezogen.[474] Eduard Meier ist ein lebendiges Beispiel dafür, daß die Sensibilisierung für die Unterdrückung der einen gesellschaftlichen Minderheit (der Juden) nicht unbedingt auch den Blick für die Unterdrückung einer anderen Minderheit (der Frauen) schärfen muß.

3.4. Gegenbilder: Joseph und Steinheim

Eduard, der seine jüdische Identität bewahren will und für die Verwirklichung der Bürgerrechte seines Volkes kämpft und zugleich vollkommen gesellschaftsfähig und integrationsorientiert ist, wirkt um so deutlicher als Idealbild, als ihm die Autorin zwei Generationsgenossen an die Seite gestellt hat, die andere Möglichkeiten des Judeseins verkörpern. Dadurch, daß diese beiden eine weniger bedeutende Rolle im Roman spielen, wird die Richtung von Fanny Lewalds Sympathie offensichtlich; zugleich gewinnt der Roman durch ihr Auftreten an historischer Authentizität: denn die Denk- und Handlungsweise Eduards ist ja nicht die einzig mögliche gewesen, durch die sich Judesein ausgedrückt und dargestellt hat. Natürlich kann Lewald auch mit der Einführung dieser beiden Nebenfiguren nicht das facettenreiche Spektrum jüdischer Existenz- und Denkmöglichkeiten ihrer Zeit auffächern – aber immerhin gibt sie damit einen Hinweis darauf, daß die Judenschaft ihrer Zeit nicht nur auf eine einzige Weise lebte, dachte und sprach.

Eduards Cousin Joseph, der mit im Meierschen Hause lebt und arbeitet, und Steinheim, ein Freund oder zumindest häufiger Besucher im Hause Meier, sind diese beiden Gestalten, denen im folgenden unser Augenmerk gelten soll.

---

[473] *Hertz*, Deborah: Work, Love, and Jewishness in the Life of Fanny Lewald", in: From East and West. Jews in a Changing Europe 1750-1870 (ed.: Frances Malino/David Sorkin), Oxford 1990, S. 202-220.

[474] *Hertz*, Work, Love..., S. 215-220.

Über Josephs biografischen Hintergrund erfahren wir nichts außer der Tatsache der verwandschaftlichen Bande mit der Familie Meier und seiner Anwesenheit im Meierschen Hause von Kindesbeinen an (I/S. 24). Auch er ist ein aufgeklärter Jude und nicht religiös im Sinne jüdischer Orthodoxie (obwohl er sich sehr wohl mit religiösen Problemen auseinandersetzt, wovon weiter unten noch die Rede sein wird), auch er leidet unter den Diskriminierungen und hat ein empfindliches Sensorium für die überheblichen Verhaltensweisen der christlichen Mehrheitsgesellschaft entwickelt. Als ihm von Eduards Ruf ans Krankenbett Clara Horns berichtet wird, hört er sich die Neuigkeit ruhig an und kommentiert "mit seinem gewöhnlichen sonderbaren Lächeln: 'Oh ja! so sind sie, wenn sie Dich brauchen, können sie recht liebenswürdig sein. - Aber höre doch einmal, wie sie von Dir reden, wenn sie unter sich sind. – Frage einmal, ob sie Dich für ebenbürtig halten.'" (I/S. 25).

Seine Reaktion auf diese Diskriminierungen ist aber anders als die Eduards; seine Persönlichkeitsstruktur ist der Eduards ganz entgegengesetzt. Er hat ein "düsteres Wesen" (I/S. 24). "Er hatte ein kluges Äußere, ohne hübsch zu sein, weil er sehr unregelmäßige Züge hatte, und gewöhnlich etwas mürrisch aussah. Nur selten flog ein Lächeln über das markirte Gesicht und verbreitete ein mildes Licht über die Augen, die eigentlich höchst gutmüthig waren, aber fast immer brütend zur Erde blickten." (I/S. 24) Ihm fehlt "das liebenswürdige Wesen, der feine, ungezwungene Anstand, der Eduard's Erscheinung so angenehm machte" (I/S. 24).

Ebenfalls im Gegensatz zu Eduard sind ihm Fragen der Religion offensichtlich sehr nachdenkenswert, wie sich deutlich in einem Gespräch zeigt, daß er mit seiner Cousine Jenny führt, als diese die Absicht äußert, zum Christentum überzutreten.

Nach allem, was Joseph im Roman äußert, trifft auch auf ihn selbst das zu, was er in einem Gespräch über Jenny sagt: auch er ist "in der Schule des Gedankens (erzogen)" (I/S. 167), und auch ihm "ist die Möglichkeit des Glaubens ohne Prüfung dadurch genommen" (I/S. 167). Er ist ein Vertreter des spätaufklärerischen Judentums, für den eine wahre Religion notwendigerweise vernünftig und verstandesmäßig begreifbar sein muß.[475] Die Grundlagen des Christentums sieht er im Alten Testament; diese seien im Neuen Testament "veredelt und einer höhern geistigen Entwickelung entsprechend" wiederzufinden (I/S. 166); er sieht Judentum wie Christentum in einem Prozeß befindlich, an dessen Ende "eine neue Religion sich aus den Wirren hervorarbeiten werde, deren Lehren nur Nächstenliebe und Wahrheit, deren Mittelpunkt Gott sein muß, ohne daß sie einer mystischen Einhüllung bedürfen wird." (I/S. 167) Diese Auffassung spiegelt deutlich Lessings geschichtsphilosophisches Modell wider, wie er es in seiner letzten Schrift "Die Erziehung des Menschengeschlechts" (1780) niedergeschrieben hat:[476] hier wird die Heilsgeschichte als Prozeß dargestellt, der vom Judentum über das Christentum hinschreiten wird zu einem "messianischen Zeitalter", das die "Herrschaft

---

475 Siehe dazu: *Meyer*, Michael A.: The Origin of the Modern Jew. Jewish Identity and European Culture in Germany, 1749-1824, Detroit 1967, S. 15.

476 Vgl. dazu *Lessing*, Gotthold Ephraim: Die Erziehung des Menschengeschlechts, in: ders.: Werke in sechs Bänden, 6. Bd., Leipzig o. J., S. 339-354; *Graetz*, Michael: "Die Erziehung des Menschengeschlechts" und jüdisches Selbstbewußtsein im 19. Jahrhundert, in: Judentum im Zeitalter der Aufklärung (Hrsg.: Vorstand der Lessing-Akademie), Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung Bd. 4, Bremen/Wolfenbüttel 1977, S. 273-295.

universell-rationaler Werte" bedeuten wird.[477] Joseph ist also durchaus stolz auf sein Judentum, dessen rationale Überlegenheit gegenüber dem Christentum das eigene Selbstwertgefühl stärkt. Seine Hoffnungen richten sich auf eine fernere Zukunft, in der die Vernunft siegen werde; ein politischer Kämpfer ist er nicht. Die Ablehnung der christlichen Umwelt beantwortet er mit brütend zur Erde gesenktem Blick (I/S. 24), mit Distanzierung, manchmal mit Sarkasmus, manchmal mit Rückzug in dem Bestreben, bloß nicht aufzufallen – es ist ihm bewußt, daß man alle Vorstöße zur Emanzipation als "jüdische Unverschämtheit" (II/S. 115) beschimpfen wird. Im Gegensatz zu Eduard fehlt ihm der zukunftsweisende, veränderungsentschlossene Optimismus. Aufschlußreich ist dafür der Schlußabschnitt des Romans: als (die von ihm unerwidert geliebte) Jenny begraben wird, "(tönte) aus Joseph's Brust der Ausruf: 'Wozu leben wir noch?' herzzerreißend zum Himmel" (II/S. 305) – diese im Schmerz verharrende Haltung steht in scharfem Kontrast zu Eduards visionärem Schlußwort. Die Bitternis, die ihm die Ablehnung der christlichen Gesellschaft bereitet, hat Joseph niedergedrückt und zu zurückgezogener Unauffälligkeit bewogen.

Ein anderes Gegenbild zu Eduard, ja beinahe dessen Karikatur, die Personifizierung eines falsch verstandenen Bildungsbegriffs und eines übertriebenen äußerlichen Anpassungsstrebens ist Steinheim, dessen Beziehung zu den Mitgliedern der Familie Meier nicht näher erläutert wird, der aber häufig und selbstverständlich dort als Gast anzutreffen ist. Auch von ihm – wie sie es von Eduard tut – gibt uns die Autorin bereits bei seinem ersten Auftritt ein Bild, das seine Persönlichkeit in ihren Grundzügen deutlich macht:

"Er konnte 27-28 Jahre alt sein, hatte eine große, kräftige Figur und einen vollblütigen, rothbraunen Teint. Sein krauses schwarzes Haar, die dunklen Augen und der starke bläuliche Bart konnten ebenso gut dem Südländer als dem Juden gehören, und machten, daß er von vielen Leuten für einen schönen Mann gehalten wurde, während Andere die kohlschwarzen Augen starr und unheimlich, die Schultern hoch, den starken Hals zu kurz und Hände und Füße so groß fanden, daß dieses Alles ihm jeden Anspruch auf Schönheit unmöglich mache. Er selbst schien aber gar nicht dieser Meinung zu sein, das bewies die sehr studirte Toilette, der aber bei gesuchter Eleganz jeder Geschmack abging. Er trug an jenem Morgen einen kurzen dunkelgrünen Überrock, zu dem eine ebenfalls grüne Atlasweste und mehr noch ein dunkelrother türkischer Shawl sonderbar abstach, den er unter der Weste kreuzweise über die Brust gelegt und mit einer großen Brillantnadel zusammengesteckt hatte. Handschuhe, Stiefel und Frisur waren nach der modernsten Weise gewählt, aber all das stand ihm, als ob er es eben wie eine Verkleidung angelegt hätte. Es war für den feinen Beobachter etwas Unharmonisches in der ganzen Erscheinung, das störend auffallen konnte." (I/S. 32-33).

Man hat den Eindruck, daß Steinheim, der aus einem orthodoxen Elternhaus kommt (I/S. 106-107), seine jüdische Herkunft mit aller Gewalt überdecken, unsichtbar machen will; seine papageienhafte Aufmachung läßt vermuten, daß er jeden Gedanken an einen schwarzgekleideten Kaftanjuden verbannen will. Seine Ausdrucksweise verstärkt diese Vermutung noch: sie ist durchflochten von literarischen Zitaten, wie um ständig zu beweisen, daß er auf der Höhe europäischer Bildung steht. Fanny Lewald gestaltet in ihm eine Erscheinung, die in den An-

---

477 *Graetz*, "Die Erziehung des Menschengeschlechts"..., S. 275/276.

fängen jüdischen Strebens nach europäischer Bildung wohl recht häufig anzutreffen war: geprägt durch Halbbildung, allzu modische Kleidung, äußere Effekthascherei und fehlende Bescheidenheit,[478] wurde deren anmaßendes Auftreten "selbst von Juden übel vermerkt".[479] Darüber hinaus hat die Autorin Steinheim mit einer ganzen Reihe von Negativeigenschaften ausgestattet, die das christliche Vorurteil jener Zeit den Juden als "nationaleigentümlich" zuschrieb: Geschwätzigkeit, Hang zu spitzfindigen Witzeleien, Sprunghaftigkeit im Gespräch, Mangel an Anstand, fehlendes gesellschaftliches Feingefühl, Hang zum Klatsch. Dem Vorurteil von der nervösen jüdischen Konstitution[480] entspricht er auf groteske Weise, indem er ständig mit seiner empfindlichen Gesundheit befaßt ist; von seinen abgespannten Nerven (I/S. 34) oder seinen "erstaunlich reizbaren Nerven" (II/S. 254) ist die Rede, und immer wieder kreisen seine Gespräche um seine Gesundheit. Es hat den Anschein, als habe er im Zuge seiner Überanpassung ein christliches Vorurteil, das nicht durch Kleidung oder Worte kompensierbar ist, eben hingenommen und kokettiere nun damit. Er hat, so meine ich, die abwertenden Vorurteile der christlichen Umwelt im Grunde genommen akzeptiert und arbeitet ihnen auf seine eigene Weise entgegen, so zugleich Minderwertigkeitskomplexe kompensierend.

Das schrille Bild Steinheims läßt natürlich das Idealbild Eduards um so angenehmer erscheinen. Zugleich zeigt die Autorin in seiner Darstellung die "Defizite" gewisser Schichten der zeitgenössischen Juden auf. Bezeichnenderweise kommt Steinheim offensichtlich aus kleinbürgerlichen, ungebildeten Kreisen des orthodoxen Judentums, das nur eine oberflächliche Anpassung versucht, um angenehmer leben zu können, das aber im Grunde genommen "zurückgeblieben" und ungebildet, sich dabei aber seiner mangelhaften Erziehung nicht einmal bewußt ist. Die Sympathien der Autorin gehören dieser Schicht ganz augenscheinlich nicht. Sie läßt dies deutlich werden in einer kleinen Szene, in der Steinheim mit seiner Mutter zu einem kurzen Besuch im Meierschen Hause auftaucht (I/S. 194-200).

Die alte Frau spricht "mit schnarrender Stimme und jüdischem Jargon" (I/S. 194), sie mißachtet die gesellschaftlichen Gepflogenheiten des Vorstellens und der Begrüßungspräliminarien, erzählt übergangslos intime Klatschgeschichten aus dem jüdischen Milieu (I/S. 194-196) und legt also ein Betragen an den Tag, das Lewald sarkastisch als "sonderbar" charakterisiert. Ebenso sonderbar und ungehörig (und auch als angeblich jüdisches Merkmal notorisch) fallen "ihre Sprechwuth und ihre unaufhörlichen Gesticulationen" (I/S. 197) auf sowie ihr Äußeres, ihre Kleidung, die, "aus Allem zusammengesetzt, was es Neues und Kostbares gab" (I/S. 197), aller Wohlanständigkeit und Respektabilität Hohn spricht.

Ihr (unangemeldeter) Auftritt während des ersten Besuchs von Eduards geliebter Clara im Hause seiner Eltern hinterläßt Betretenheit: "Der ganze kleine Kreis fühlte sich offenbar erleichtert, als die Beiden fortgegangen waren. Jenny schämte sich des unfeinen Betragens, das ein Gast ihres Hauses vor Clara an den Tag gelegt hatte. Steinheim's Citate, seine gesuchten Witze kamen ihr unerträglich vor, und nur ihr angeborner Takt hielt sie zurück, Entschuldi-

---

[478] *Toury*, Jacob: Der Eintritt der Juden ins deutsche Bürgertum, in: Das Judentum in der deutschen Umwelt 1800-1850. Studien zur Frühgeschichte der Emanzipation (Hrsg.: Hans Liebeschütz/Arnold Paucker), Tübingen 1977, S. 139-242, S. 178/179.

[479] *Toury*, Eintritt der Juden..., S. 179.

[480] *Mosse*, Nationalismus und Sexualität, S. 174.

gungen deshalb zu machen. Wirklich schien es, als ob etwas Störendes in die vorhin so unbefangene Unterhaltung gekommen sei (...)." (I/S. 200).

In einem späteren Gespräch über die beiden Besucher erklärt Eduard deren Verhalten als "gewissermaßen nationell", als "unverkennbar noch orientalische Elemente" (I/S. 206), als Mangel an Bildung. Er gesteht, daß auch ihm dies unerträglich sei, verbindet aber dieses Eingeständnis zugleich mit heftiger Kritik an der christlichen Gesellschaft, die den Juden keine Chance gebe, "aus ihrem engen Kreise herauszutreten" (I/S. 209).

In dieser kleinen Szene und ihrer Wirkung zeigt sich ein Phänomen, das innerhalb des westlich orientierten, assimilationswilligen, gebildeten jüdischen Bürgertums noch bis zu Beginn dieses Jahrhunderts, bis in die zwanziger Jahre hinein, eine nicht unerhebliche Rolle spielte: die ablehnende Haltung gegenüber dem orthodoxen, meist jiddisch ("Jargon") sprechenden, oft aus osteuropäischen Regionen stammenden und noch nicht westlich-assimilierten Judentum.[481] Zu sehr erinnerten sie an die eigene Herkunft, die man überwunden hatte, zu groß war die Angst, daß durch die Fremdartigkeit ihrer Erscheinung dem christlichen Vorurteil neue Nahrung gegeben werden könnte. Man war sich der eigenen sozialen Position nicht sicher genug, um den noch nicht den geforderten Standards genügenden Brüdern und Schwestern mit Gelassenheit begegnen zu können.[482]

Indem Fanny Lewald Steinheim ins Karikaturhafte verzerrt darstellt (obgleich er durchaus sympathische Züge hat und man sich über ihn auch amüsiert; er ist also keine völlig negative Figur), spricht sie ihr Urteil über ihn. Zugleich schafft sie sich durch seinen Auftritt mit der Mutter die Gelegenheit, durch den Mund Eduards noch einmal die Einsicht Christian Wilhelm Dohms und seiner Nachfolger im Kampf um die "Bürgerliche Verbesserung der Juden" hervorzuheben: daß nämlich der mangelhafte Bildungsstand der Juden, ihre ganz spezielle Lebensweise und ihre von den Christen immer wieder geschmähte und verurteilte berufliche Ausrichtung ihren Grund nicht in der Schlechtigkeit der Juden habe, sondern durch ihre rechtliche und gesellschaftliche Diskriminierung verursacht sei.

Im Zusammenspiel mit Joseph und Steinheim tritt also Eduards Persönlichkeit um so glänzender hervor. Die Autorin verkörpert in ihm einen ganzen Strauß von Idealen: den jungen Mann, der in geradezu perfekter Weise den gesellschaftlichen Anforderungen von Bildung und Sittlichkeit im oben dargelegten umfassenden Sinne entspricht; einen in Lewalds Sinn positiv engagierten aufgeklärten, bewußten Juden, der seinen Erkenntnissen und Erfahrungen gemäß politisch handelt; dazu einen gutaussehenden, intelligenten, beruflich erfolgreichen, rücksichtsvollen, fürsorglichen, bedachten jungen Mann, der den gesellschaftlichen Ansprüchen in jeder Hinsicht genügt. Eine geradezu unglaubliche Idealfigur.

---

[481] Diesem Problem umfassend gewidmet ist: *Aschheim*, Steven E.: Brothers and Strangers. The East European Jews in German and German-Jewish Consciousness 1800-1923, Madison, Wisc. 1982; Informationen dazu finden sich außerdem in: *Maurer*, Trude: Ostjuden in Deutschland 1918-1933, Hamburg 1986, S. 126, S. 174-176, S. 598, S. 605-607; *Wertheimer*, Jack: Unwelcome Strangers. East European Jews in Imperial Germany, New York/Oxford 1987, S. 143-161.

[482] Beispiele in der Literatur finden sich z. B. im Werk von Karl Emil *Franzos*, Georg *Hermann* und Ferdinand von *Saar*; siehe dazu auch: *Bayerdörfer*, Hans-Peter: Das Bild des Ostjuden in der deutschen Literatur, in: Juden und Judentum in der Literatur (Hrsg.: Herbert A. Strauss/Christhard Hoffmann), München 1985, S. 211-236.

Es ist, so meine ich, gewiß nicht Unfähigkeit der Autorin, lebendige Figuren mit Stärken und Schwächen differenziert darzustellen, die dazu geführt hat, daß Eduard als solch eine Idealperson gestaltet worden ist. Es ist unzweifelhaft bewußte Intention, um so dem Leser klar und unmißverständlich vor Augen zu führen: du kannst den Anforderungen der Gesellschaft aufs perfekteste genügen – wenn du Jude bist, wird es dir nichts nützen, weder beruflich noch gesellschaftlich. Jude zu sein, ist Eduards einziger Makel; aber der reicht aus, um alle anderen Anstrengungen zunichte zu machen; er reicht aus, ihm ein selbstbestimmtes Lebensglück unmöglich zu machen. Der Weg der Taufe steht Eduard nicht offen; er würde damit den Weg der Aufklärung und der sittlichen Vervollkommnung (d. h.: der wahrhaftigen Ausbildung seiner Persönlichkeit) aufgeben. Die individuelle Lösung ist keine. Die einzige Konsequenz, die wahrhaftig ist, kann nur der Kampf um Herstellung von Gerechtigkeit für *alle* Bürger sein. Dies ist die Haltung Johann Jacobys und anderer jüdischer Liberaler ebenso wie die Fanny Lewalds; auch sie sieht mit Stolz im Jahr 1848 Juden als Vorkämpfer der Revolution; auch sie sieht in der Geduld zum Leiden ein Grundübel der unterdrückten Menschheit.[483]

Daß der Autorin an diesem Aspekt sehr viel gelegen ist, darauf weist der Schluß ihres Romans hin, nämlich die pathetische Vision Eduards am Grab seiner Schwester: "'Wir leben', sagte er, mit der Begeisterung eines Sehers – 'um eine Zeit zu erblicken, in der keine solche Opfer auf dem Altare der Vorurtheile bluten! Wir w o l l e n leben, um eine freie Zukunft, um die Emancipation unsers Volkes zu sehen!'" (II/S. 306). Das sind die letzten Worte im Roman.

Dieser kleine Schlußabsatz, sozusagen das abschließende Ausrufezeichen des Romans, faßt auch noch einmal die Grundtendenz des Ganzen zusammen: Darstellung der beklagenswerten Situation, aber ohne Larmoyanz; aufgeklärtes Selbstbewußtsein und Stolz als notwendige Basis für eine kämpferische politische Haltung; kein Sichfügen in das Gegebene, sondern Einsatz für eine bessere Welt – nicht um theoretische Modelle zu realisieren, sondern um Leben und Liebe in menschenwürdiger Form zu ermöglichen.

---

483 *Pazi*, Margarita: Fanny Lewald – Das Echo der Revolution von 1848 in ihren Schriften, in: Juden im Vormärz und in der Revolution von 1848 (Hrsg.: Walter Grab/Julius H. Schoeps), Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte, Beiheft 5, Tel Aviv 1982, S. 233-271, S. 244-245.

4. Glauben und Denken: Probleme der Religion

Eine Liebesgeschichte zwischen einem protestantischen Theologen und einem jüdischen Mädchen, die – auf den ersten Blick jedenfalls – an Glaubensfragen zerbricht: eine solche Konstellation im Roman macht ein näheres Befassen mit den religiösen Einstellungen der Protagonisten unumgänglich.

Nicht allein sollen Gedanken Jennys und ihrer Familie zur Religion herausgearbeitet und dargestellt werden; diese sollen darüber hinaus in Bezug gesetzt werden zum religiösen Denken der Zeit und des Ortes. Jenny wird dabei im Mittelpunkt der Analyse stehen, denn sie ist durch ihren Wunsch, zum Christentum überzutreten, am heftigsten beschäftigt mit der Auseinandersetzung um ihre Religion. Erst in der Konfrontation mit dem von Reinhard erwarteten bedingungslosen christlichen Glauben ist sie gezwungen, sich über ihr eigenes Religionsverständnis und über ihre eigenen Glaubensmöglichkeiten Rechenschaft abzulegen. Unsere Fragen werden konkret sein: Welcher Art ist Jennys Begriff von Religion, von Gott? Wie schlägt sich die familiäre Beeinflussung in ihrem religiösen Denken nieder? Welches ist der geistige Hintergrund, aus dem die religiöse Haltung der Familie Meier sich entwickelt hat? Welches ist die historische Substanz, aus der heraus Lewald – möglicherweise – ihre Fiktion gestaltet hat?

"Und Du, großgezogen im Skepticismus des jetzigen Judenthums, wirst nie aufhören, an Alles den Maßstab der Vernunft anzulegen. (...) Du bist erzogen in der Schule des Gedankens (...), und Dir ist die Möglichkeit des Glaubens ohne Prüfung dadurch genommen. Du wirst hoffentlich ein Mensch werden 'nach dem Herzen Gottes', aber Du wirst niemals Christin sein, noch Jüdin." (I/S. 166-167).

Es ist Jennys Cousin Joseph, der sie von kleinauf kennt und der sie liebt, von dem diese klare Einschätzung Jennys im Gespräch mit ihr formuliert wird. Seine Analyse ist scharf und präzise; sie wird bestätigt durch alles, was Jenny in den wenigen Gesprächen äußert, die die Religion zum Thema haben.

Joseph hat genau erkannt, daß Jennys Wunsch, sich taufen zu lassen, nur ihrer Liebe zu Reinhard entspringt, nicht jedoch einem inneren religiösen Bedürfnis. Sie *will* glauben, um die Erfüllung ihrer Liebe zu Reinhard möglich zu machen (I/S. 158-159) – aber im Grunde genommen ist ihr wohl von Anfang an, wenn auch unterschwellig, bewußt, daß es für sie unmöglich ist, dieses Glauben "auf das bloße Wort eines Andern" (I/S. 164); ihr Intellekt läßt sich nicht ausknipsen: "(...) bewiesen muß es mir werden, daß ich es erfassen kann mit der Vernunft." (I/S. 165) Diese ihre Haltung dringt immer wieder in ihren Äußerungen durch.

Es sind vor allem vier Anlässe, die uns Aufschluß geben über Jennys Denken über Religion und Glauben: einmal das oben schon erwähnte Gespräch mit Joseph (I/S. 160-168); später die Diskussion mit dem Pastor, einem offensichtlich aufgeklärtem Denken zugewandten Geistlichen, der sie auf die Taufe vorbereiten soll (I/S. 298-317), sowie die Reflexionen, die der Abfassung ihres Glaubensbekenntnisses vorausgehen (II/S. 14-20); schließlich ihr Brief an Reinhard, in dem sie ihm bekennt, daß sie zu dem von ihm erwarteten christlichen Glauben nicht wahrhaft in der Lage ist (II/S. 126-131).

Schon Jennys erster Versuch einer Annäherung an den christlichen Glauben – in einem lange zurückliegenden Gespräch mit der Freundin Therese – hatte ihre grundlegende Haltung in dieser Frage deutlich gemacht: "Ich verlangte Erklärung, und sie sagte mir: 'Glaube!' Das konnte ich nicht." (I/S. 300) Lernen und verstehen kann sie, aber nicht glauben. So erwartet sie von dem Pastor, der sie religiös unterweisen soll, daß er sie Gott *erkennen* und die Lehre Christi *begreifen* lehren möge; zugleich möchte sie aber "dem Herzen nach" Christin werden (I/S. 305) – ein Widerspruch, der ins Auge springt. Vernunftorientiert wie sie ist, glaubt sie an den Erfolg bemühten menschlichen Strebens: "Mit aller Kraft ihres Geistes hörte sie den Vorträgen ihres Lehrers zu; sie wollte sich aus Liebe um jeden Preis überzeugen (...). Warum sollte gerade ihr das unerreichbar bleiben? Warum gerade ihr, die ihn so eifrig erstrebte, der Glaube versagt sein?" (I/S. 309) Die Erfahrung, daß man sich zum Glauben nicht zwingen kann, läßt sie fast verzweifeln (I/S. 316-317). Auch all ihre poetische Fantasie reicht nicht aus, um sich so etwas unbegreiflich Mystisches wie die Dreieinigkeit vorstellbar zu machen: für sie ist Glauben nur dort möglich, wo Erkenntnis den Wahrheitsgehalt des zu Glaubenden bestätigt hat (II/S. 14-19). Die Forderung der christlichen Kirche, Phänomene zu glauben, die dem Verstand nicht als Wahrheit begreifbar sind, kollidiert aufs schärfste mit ihrer ganzen Erziehung, in der Denken und Wahrhaftigkeit höchste Priorität besitzen, auch in Bezug auf Gott und Religion: "Gott ist die Wahrheit, das Recht, das Gute und das Schöne (...), und so lange Du das Recht thust, so lange Du wahr bleibst, bist Du Gottes Kind und mein liebes Kind!" (II/S. 121) – diese Maxime hatte ihr Vater ihr für den Lebensweg gegeben. Religion und Wahrheitssuche hat Jenny nie als konfligierende Phänomene erfahren; beide Bereiche durften dem vernunftgeleiteten Fragen und Nachdenken uneingeschränkt unterzogen werden.

Daraus ergibt sich zwangsläufig ein Religions- und Gottesverständnis, das fern ist von allem Mystisch-Schwärmerischen. Gott ist in der Welt - Josephs Frage, ob sie glaube, "daß Gott über uns lebt, daß er unser Schicksal lenkt, daß uns nichts begegnen könne, ohne seinen Willen, daß er allweise und allgütig ist, daß er uns liebt?", kann sie bejahen (I/S. 164; auch I/S. 299). Mit dem Gottesbild, das ihr Vater sie gelehrt hat, ist sie ruhig und glücklich gewesen, ohne ein Bedürfnis nach besonderer religiöser Erkenntnis (I/S. 299).Es ist dies ein pantheistisches Gottesbild, ihrem Verstand und ihrem poetischen Gemüt gleichermaßen akzeptabel: "Alles, was Du siehst, empfindest, bist, ist Gott! Ein Unendliches belebt durch sich selbst, durch sein Dasein, die Welt. Die Sonne und das Sonnenstäubchen sind er selbst. In mir, in Dir, in jenem Moose ist er, belebend, wirkend, immer derselbe Eine Gott, gleichviel in welcher Gestalt er sich offenbare." (I/S. 300-301) Jenny hat also gelernt, Gott in allem zu sehen, auch in sich selbst; das Bild von ihr selbst als einem Gefäß für die "heilige Saat" (I/S. 302-303) spinnt sie lustvoll weiter: daß nämlich diese Saat "zu einem mächtigen Baume" anwachsen könne, der "das kleine Gefäß zersprenge und sich frei mache, um frei die kühnen Wipfel zu dem blauen Himmel zu erheben, von dem das Saamenkorn einst herabgekommen" – ein sehr selbstbewußtes Bild vom Menschen, der sich, ein göttliches Wesen, in Freiheit zu Größe entwickelt, dem Himmel entgegen, eigene Stärke entfaltend (I/S. 302-304).

Das paßt nun ganz und gar nicht zu christlich ernster Demut, ebensowenig wie sich die vernunftorientierte Wahrheitssuche mit christlichen Glaubensdogmen in Übereinklang bringen läßt. In diesem Denken wurzelnd, muß Jenny zwangsläufig in größte Konflikte geraten, als sie sich zu dem von ihr nicht als wahr begreifbaren Christentum bekennt. Zwar kann sie dessen

Geist anerkennen, aber an die Dogmen vermag sie nicht zu glauben, da sie ihrem Wahrheitsdrang, ihrem Durst nach Wahrheit (II/S. 128) nicht standhalten. Hin- und hergerissen zwischen Wahrheit und Liebe, erkennt sie schließlich, daß sie ihre Liebe nicht auf eine Unwahrheit – ein geheucheltes Glaubensbekenntnis – gründen kann und entscheidet sich schweren Herzens für die Wahrheit, denn sie hat eingesehen, "daß sie niemals werde glauben können, was sich gegen ihre Vernunft sträube" (II/S. 121). In ihrem Brief an den Verlobten legt sie geradezu ein Nichtglaubens-Bekenntnis ab:

"Ich glaube nicht, das Christus der Sohn Gottes; daß er auferstanden ist, nachdem er gestorben. Ich glaube nicht, daß es seines Todes bedurfte, um uns Gottes Vergebung und Nachsicht zu erwerben. Die Dreieinigkeit, die er lehrte, ist mir ein ewig unverständlicher Gedanke, der keinen Boden in meiner Seele findet. Ich glaube nicht, daß es ein Wunder gibt, daß Eines geschehen kann, außer den Wundern, die Gott, der Eine, einzig Wahre, täglich vor unsern Augen thut. Und selbst zu Christus, des erhabenen, göttlichen Menschen Erinnerung kann ich das Abendmahl nicht nehmen, mich nicht zu einer Ceremonie entschließen, die mir wie eine unheimliche Form erscheint, während Du die innigste Verbindung mit Gott darin findest." (II/S. 128-129).

Nicht die Größe und Wahrheit Gottes bezweifelt sie, nicht die Erhabenheit des "göttlichen Menschen" Christus, von einer Ablehnung der christlichen Lehre ist nicht die Rede. Es sind die ihr unbegreiflichen Dogmen, die sie nicht glauben kann.

Die Trennung von Religion und Verstand, von Glauben und Verstehen ist Jenny fremd. Wir sollten jetzt einen Blick darauf werfen, welcher Art das Verständnis von Religion ist, das Jenny bisher in ihrer Familie kennengelernt hat.

Eine ganz konkrete Aussage zur Rolle, die die Religion für die Familie Meier spielt, macht die Autorin erst relativ spät im Roman: "Ihre (Jennys) Familie hatte sich von den jüdischen Ritualgesetzen losgesagt; Jenny hatte daher von frühester Kindheit an sich gewöhnt, ebenso die Dogmen des Juden- als des Christenthums bezweifeln und verwerfen zu sehen (...)." (I/S. 68) In der kurzen "Familienchronik" (I/S. 37 ff.) gibt es keinerlei Hinweise auf eine religiöse Einbindung oder auf eine wie auch immer geartete Beziehung zur Synagoge. Einmal ist die Rede davon, daß Jenny im Gespräch mit Schulkameradinnen "den Namen des jüdischen Predigers" nennt (I/S. 59) – daraus läßt sich schließen, daß gewisse Kontakte zur Synagoge bestehen.

Dagegen gibt es zahlreiche Anzeichen dafür, daß die Zugehörigkeit zur jüdischen Religionsgemeinschaft keine bedeutsame Rolle spielt, daß auf eine speziell jüdisch-religiöse Erziehung kein Wert gelegt wird und daß Religionsunterschiede nicht als etwas Trennendes empfunden werden: Eduards Freundschaft mit dem tiefgläubigen Protestanten Reinhard deuten auf Offenheit hin; stärker noch die Tatsache, daß es allem Anschein nach keinerlei ideologische Vorbehalte gibt, eben diesem Reinhard die Erziehung der Tochter anzuvertrauen (I/S. 61-63). Schon Jennys Besuch einer "Privatschule (...), die von den Töchtern der angesehensten Familien besucht wurde" (I/S. 55), ist ein Indiz dafür, daß man sich zum religiösen Judentum in Distanz befindet. Als "Gefährtin" der Privaterziehung zu Hause gibt man Jenny ein christliches Nachbarskind, Therese (I/S. 60), ein Mädchen von sentimentaler Frömmigkeit.

Ein Übertritt zum Christentum liegt für diese Familie – oder genauer gesagt: für das dominante Familienoberhaupt Vater Meier – nicht außerhalb des Denkbaren. Dies wird deutlich

sowohl in der Haltung des Vaters gegenüber Jenny, als deren Wunsch nach Taufe konkret wird, als auch gegenüber seinem Sohn Eduard, als er diesen auf seine Liebe zur Christin Clara Horn anspricht: die unumwundene Frage, ob der Sohn zum Christentum überzutreten gedenke, wird nüchtern und ohne auch nur den Anflug von Verärgerung gestellt (I/S. 349). Die väterlichen Vorbehalte bei Jennys Übertritt zum Christentum wurzeln in der – richtigen – Erkenntnis, daß sie diesen Schritt nicht aus Überzeugung, sondern aus Liebe anstrebt und daß deshalb Probleme zwischen Jenny und Reinhard unausweichlich sein werden. Weder gegenüber Reinhard noch gegenüber Graf Walter spielt deren Zugehörigkeit zur christlichen Religionsgemeinschaft eine Rolle (zumindest nicht explizit). Die Vorbehalte Reinhard gegenüber resultieren vielmehr aus der Kenntnis von dessen unduldsamem Charakter (I/S. 235-237, II/S. 134-135, S. 147-148, S. 220); die Vorbehalte gegenüber einer Verbindung Jennys mit dem Grafen aus dessen hoher sozialer Stellung, in der die Ehe mit einer (wenn auch getauften) Jüdin zu gesellschaftlichen Schwierigkeiten zu führen droht (II/S. 217, S. 220-222).

Dies bedeutet jedoch keinesfalls, daß die Familie areligiös oder religionsfeindlich ist; Eduards Aussage gegenüber Clara: "Ein Gottesleugner bin ich in der That nicht" (I/S. 128) gilt auch für die Familie insgesamt, wie aus den oben angeführten Zitaten schon deutlich geworden ist. Obwohl dem orthodoxen Judentum nicht zugehörig, schätzt Vater Meier den jüdischen Glauben doch in seiner Funktion als "sozialer Kitt" sehr hoch ein: der Glaube habe den immer bedrohten jüdischen Familien Zusammenhalt gegeben; für den Juden waren Frau und Kinder "das Einzige, das ihm Niemand rauben konnte, sie blieben sein, auch getrennt von ihm, sein durch den Glauben, und nur, indem sie sich von diesem trennten, konnten sie aufhören, sein zu bleiben." (I/S. 136-137) Aber Religion erschöpft sich offensichtlich auch für die Meiers nicht in dieser äußerlichen Funktionalität. Daß im Hause Meier trotz der nach außen hin gezeigten religiösen Indifferenz tiefgehend über Religion und Gottesverständnis reflektiert wird, entnimmt man allen Gesprächen, die sich mit diesem Thema befassen. Dabei geht es offensichtlich nicht um Religion im konfessionellen Sinn; vor allem die Äußerungen Josephs im Gespräch mit Jenny weisen darauf hin, daß man sich vom konfessionsgebundenen Glauben entfernt hat, daß man die Unterschiede zwischen den Religionen als überwindbare Formalien zu sehen gelernt hat. Gottesglauben, rechtes Handeln und Nächstenliebe als zentrale Begriffe haben, so Joseph, ihre Grundlagen im Alten Testament, wurden im Neuen Testament weiterentwickelt und haben ebenso ihren Platz in den Lehren Mohammeds und Zoroasters – und deshalb sind alle diese Religionen als gleichwertig zu betrachten (I/S. 166-167). Ausgehend von dieser Grundannahme der substantiellen Gleichwertigkeit der Religionen setzt Joseph seine Hoffnung in eine neue, allgemein gültige Vernunftreligion, "deren Lehren nur Nächstenliebe und Wahrheit, deren Mittelpunkt Gott sein muß, ohne daß sie einer mystischen Einhüllung bedürfen wird." (I/S. 167).

Religion und Glauben sollen sich manifestieren in sittlichem Handeln auf der Basis von erkennender Vernunft – dies ist der Kern des Religionsverständnisses, dem wir hier begegnen, und diese Auffassung hat Jennys Erziehung geprägt. Religion ist Verpflichtung zu moralisch richtigem Verhalten und Handeln: "Strebe darnach, dem Beispiel des Guten zu folgen, das man Dir gibt, und Dich so rein zu erhalten vom Bösen, als möglich." – so Jennys Vater zu seiner Tochter (I/S. 302). Auch das mosaische Gesetz "verlange nur die Erfüllung jener

Pflichten, die jedem guten Menschen sein Herz von selbst gebiete, so lange er durch das Böse nicht verdorben sei." (I/S. 302).

Dem "Skepticismus des jetzigen Judenthums" ordnet Jennys Cousin Joseph die religiöse Haltung der Familie Meier zu (I/S. 166-167). Die Wurzeln dieser Vorstellungen sind ganz eindeutig in der Gedankenwelt der Spätaufklärung zu finden; besonders in den Schriften Moses Mendelssohns und Gotthold Ephraim Lessings lassen sich die Ursprünge dieses Denkens aufspüren. Beide Autoren haben jüdisches Denken tiefgehend beeinflußt.[484] Schon ein kurzer, ausschnitthafter Einblick in ihre Reflexionen zur Religion erhellt die Verwurzelung jüdischer Religionsauffassung, wie sie in Lewalds Roman zum Ausdruck kommt, in den Erkenntnissen dieser beiden Denker.[485]

Sowohl Mendelssohn als auch Lessing halten es nicht nur für legitim, sondern für notwendig, auch die Religion mit der Kraft des Verstandes zu beleuchten und zu durchdenken. Auch Religion muß dem Streben nach Erkenntnis, der Wahrheitssuche standhalten. Mendelssohn lehnt die Akzeptanz von nur auf Glauben basierenden, dem Verstande nicht nachvollziehba-

---

484 Vgl. z. B.: *Graetz*, Michael: "Die Erziehung des Menschengeschlechts" und jüdisches Selbstbewußtsein im 19. Jahrhundert, in: Judentum im Zeitalter der Aufklärung (Hrsg.: Vorstand der Lessing-Akademie), Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung Bd. 4, Bremen/Wolfenbüttel 1977, S. 273-295; *Graupe*, Heinz Mosche: Die Entstehung des modernen Judentums. Geistesgeschichte der deutschen Juden 1650-1942, 2., rev. u. erw. Auflage, Hamburg 1977, S. 93, S. 105, S. 107; *Guthke*, Karl S.: Lessing und das Judentum. Rezeption. Dramatik und Kritik. Krypto-Spinozismus, in: Judentum im Zeitalter der Aufklärung (Hrsg.: Vorstand der Lessing-Akademie), Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, Bd. 4, Bremen/Wolfenbüttel 1977, S. 229-271; *Guttmann*, Julius: Mendelssohns Jerusalem und Spinozas Theologisch-Politischer Traktat, 48. Bericht der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, Berlin 1931, S. 31-67, S. 61; *Lewkowitz*, Albert: Das Judentum und die geistigen Strömungen der Neuzeit; II.: Die Aufklärung, Breslau 1929, S. 141; *Sorkin*, David: Juden und Aufklärung. Religiöse Quellen der Toleranz, in: Die Juden in der europäischen Geschichte. Sieben Vorlesungen (Hrsg.: Wolfgang Beck), München 1992, S. 50-66, S. 51-52; *Wiener*, Max: Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation, Berlin 1933, S. 17, S. 37.

485 Ich beziehe mich in meinen Aussagen vor allem auf folgende Quellen (neben den oben genannten): *Altmann*, Alexander: Moses Mendelssohn. A biographical Study, London 1973; *Bollacher*, Martin: Der junge Goethe und Spinoza. Studien zur Geschichte des Spinozismus in der Epoche des Sturms und Drangs, Tübingen 1969, darin: Exkurs: Gotthold Ephraim Lessing, S. 194-234; *Cassirer*, Ernst: Die Idee der Religion bei Lessing und Mendelssohn, in: Bulletin des Leo-Baeck-Instituts 84 (Nachdruck eines Vortrages vom April 1929), Frankfurt 1989, S. 5-22; *Kayserling*, M.: Moses Mendelssohn. Sein Leben und seine Werke, Hildesheim 1972 (Reprograph. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1862); *Lessing*, Gotthold Ephraim: Gedanken über die Herrnhuter; Das Christentum der Vernunft; Über die Entstehung der geoffenbarten Religion; Die Religion Christi; Über die Wirklichkeit der Dinge außer Gott; Durch Spinoza ist Leibniz nur auf die Spur der vorherbestimmten Harmonie gekommen, in: Werke (Hrsg.: Franz Bornmüller), 5. Bd., Leipzig und Wien o. J., S. 640-658; *Lessing*, Gotthold Ephraim: Theologische Streitschriften, in: Werke in sechs Bänden mit einer biographischen Einleitung von Dr. Moritz Brasch, 6. Bd., Leipzig o. J., S. 136-308; *Lessing*, G. E.: Die Erziehung des Menschengeschlechts, in: Werke in sechs Bänden mit einer biographischen Einleitung von Dr.Moritz Brasch, 6. Bd., Leipzig o. J., S. 339-354; *Lewkowitz*, Albert: Das Judentum und die geistigen Strömungen des 19. Jahrhunderts, Breslau 1935; *Mendelssohn*, Moses: Schriften über Religion und Aufklärung (hrsgg. und eingeleitet von Martina Thom), Berlin (DDR) 1989; *Meyer*, Michael A.: The Origin of the Modern Jew. Jewish Identity and European Culture in Germany, 1749-1824, Detroit 1967; *Ritzel*, Wolfgang: Gotthold Ephraim Lessing, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1966; *Rohrmoser*, Günther: Lessing und die religionsphilosophische Fragestellung der Aufklärung, in: Lessing und die Zeit der Aufklärung, Vorträge gehalten auf der Tagung der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg am 10. u. 11. Okt. 1967, Göttingen 1968, S. 116-129.

ren Dogmen ab.[486] Geraten Glauben und Vernunft in Widerspruch, dann muß dieser Widerspruch ausgehalten und bearbeitet werden – die schlichte christliche Aufforderung: Glaube! ist menschlichem Erkenntnisdrang und Wahrheitsstreben unangemessen. In Mendelssohn hätte Jenny einen Geistesverwandten gefunden, der sie verstanden hätte: "Stünde das Wort Gottes mit meiner Vernunft in einem so offenbaren Widerspruche, so würde ich der letztern höchstens Stillschweigen gebieten können; aber meine nicht widerlegten Gründe würden im geheimsten Winkel meines Herzens nichtsdestoweniger wiederkehren, sich in beunruhigende Zweifel verwandeln und die Zweifel sich in kindliche Gebete, in inbrünstiges Flehen um Erleuchtung auflösen."[487] Sein Bekenntnis ist klar und eindeutig: "Ich erkenne keine andere ewige (sic!) Wahrheiten, als die der menschlichen Vernunft nicht nur begreiflich, sondern durch menschliche Kräfte dargetan und bewährt werden können."[488] Deshalb ist er der jüdischen Religion treu, die auf Vernunft und Verstehen, auf dem Streben nach Erkenntnis der Wahrheit basiert: "Unter allen Vorschriften und Verordnungen des mosaischen Gesetzes lautet kein einziges: *Du sollst glauben oder nicht glauben*, sondern alle heißen: *Du sollst tun oder nicht tun*! Dem Glauben wird nicht befohlen; denn er nimmt keine andere Befehle an, als die den Weg der Überzeugung zu ihm kommen. (...) Glaube und Zweifel, Beifall und Widerspruch (...) richten sich nicht nach unserem Begehrungsvermögen, nicht nach Wunsch und Verlangen, nicht nach Fürchten und Hoffen, sondern nach unserer Erkenntnis von Wahrheit und Unwahrheit."[489] Man bedauert geradezu, daß nicht Mendelssohn der Tutor für Jennys religiöse Erziehung war – das hätte ihr manche seelischen Turbulenzen erspart...

Die Aufgabe der Religion ist, nach Mendelssohn, die Erziehung des sittlichen Menschen; auch die Religion soll dazu beitragen, daß der Mensch sein Recht auf bürgerliche Glückseligkeit verwirklichen kann.[490] Mendelssohn sieht die Möglichkeit dazu in jedem Menschen angelegt;[491] auch der "einfache Menschenverstand" sei in der Lage, die für die Erreichung dieser Glückseligkeit notwendige Erkenntnis der Wahrheiten zu erlangen, auch dem schlichten, noch unentwickelten Gemüt sei die Existenz Gottes beweisbar, denn es nehme die göttliche Kraft und Wirkung überall wahr[492] – hier finden wir bei Mendelssohn Jennys pantheistisches Gottesbild wieder –; Gottes*glaube* allein reicht nicht aus, sondern führt zu "Aberglauben und Schwärmerei".[493] Wie eine Warnung an Jenny, die aus Liebe zu glauben sich bemüht, liest sich der immer wieder eingeflochtene Hinweis darauf, daß man weder durch Strafandrohun-

486 *Mendelssohn*, Moses: Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum, in: Schriften über Religion und Aufklärung, a. a. O., S. 407/408, S. 415; *Graupe*, Entstehung des modernen Judentums, S. 105; *Lewkowitz*, Judentum und die geistigen Strömungen.../Aufklärung, S. 136-138; *Meyer*, Origin of the Modern Jew, S. 36, S. 38, S. 49.

487 *Mendelssohn*, Jerusalem, S. 403/404.

488 *Mendelssohn*, Jerusalem, S. 407.

489 *Mendelssohn*, Jerusalem, S. 418; Hervorhebungen von Mendelssohn.

490 *Mendelssohn*, Jerusalem, S. 363, S. 412.

491 *Mendelssohn*, Jerusalem, S. 412.

492 *Mendelssohn*, Jerusalem, S. 413.

493 *Kayserling*, Moses Mendelssohn, S. 437.

gen noch durch Versprechungen Glauben und Gesinnung zu erzwingen versuchen soll, denn dies sei unmöglich.[494]

Auch die bei den Meiers festzustellende Offenheit dem Christentum gegenüber finden wir bei Mendelssohn; für ihn steht hier "Wahrheit gegen Wahrheit", und er fordert Christen und Juden auf, Widersprüche zwischen den beiden Wahrheiten zu bearbeiten, ihnen auf den Grund zu gehen anstatt sich zu bekämpfen.[495]

Eine vergleichbare Haltung in Fragen der Religion nimmt Mendelssohns Freund Gotthold Ephraim Lessing ein.[496] Es sind genau seine Gedanken, die Joseph in dem oben erwähnten Gespräch mit Jenny anklingen läßt: daß eine natürliche Religion die Grundlage aller historischen Religionen sei und daß der Wahrheitsgehalt aller positiven und geoffenbarten Religionen gleichwertig sei;[497] daß das Neue Testament zwar eine Weiterentwicklung des Alten Testamentes, aber daß das Christentum nicht die letztmögliche Wahrheit in der Entwicklung der Menschheit sei.[498] Lessings – wie Josephs – Hoffnung ist die Ausbildung einer alle Religionen in sich vereinenden Vernunftreligion. [499]

Die Lehre Christi ist für Lessing der Kernpunkt des christlichen Glaubens; daneben erscheint die daraus entstandene christliche Religion sekundär.[500] Das schlichte "Kinderchen, liebt euch!" als wichtigste Botschaft des sterbenden Johannes, von dem der Hieronymus berichtet,[501] ist das Herzstück; so, wie es der Johannes gesagt haben soll: "Darum, weil es der Herr befohlen. Weil das allein, das allein, wenn es geschieht, genug, hinlänglich genug ist."[502]

Zwar artikuliert Lessing nicht expressis verbis Zweifel an der Gottessohnschaft Christi, an dessen Auferstehung und an dessen Wundertaten, aber er räumt immerhin die Möglichkeit des Bezweifelns ein: "Ob Christus mehr als Mensch gewesen, das ist ein Problem. Daß er wahrer Mensch gewesen, wenn er es überhaupt gewesen, daß er nie aufgehört hat, Mensch zu sein, das ist ausgemacht."[503] – "Ob wir noch itzt diese Wiederbelebung, diese Wunder beweisen können: das lasse ich dahingestellt sein. So, wie ich es dahingestellt sein lasse, wer die Person dieses Christus gewesen. Alles das kann damals zur Annehmung seiner Lehre wichtig gewesen sein; itzt ist es zur Erkennung der Wahrheit dieser Lehre so wichtig nicht mehr."[504] Christus ist in Lessings Konzept von der Erziehung des Menschengeschlechts "(e)in besserer

---

494 *Mendelssohn*, Jerusalem, S. 364, S. 381, S. 385, S. 390.

495 Mendelssohn, Jerusalem, S. 405.

496 Siehe dazu v. a. *Cassirer*, Die Idee der Religion bei Lessing und Mendelssohn.

497 *Lessing*, Über die Entstehung der geoffenbarten Religionen, Werke/Bornmüller, 5. Bd., S. 653, S. 654; *Lessing*, Die Erziehung des Menschengeschlechts, S. 339.

498 *Lessing*, Die Erziehung des Menschengeschlechts; § 59 (S. 348/349), § 71 (S. 350).

499 *Lessing*, Die Erziehung des Menschengeschlechts, § 85, § 86 (S. 352/353).

500 *Lessing*, Die Religion Christi, Werke/Bornmüller, 5. Bd., S. 654-655.

501 *Lessing*, Das Testament Johannis, Werke/Brasch, 6. Bd., S. 141-145.

502 *Lessing*, Das Testament Johannis, Werke/Brasch, 6. Bd., S. 143.

503 *Lessing*, Die Religion Christi, Werke/Bornmüller, 5. Bd., § 1, S. 654.

504 *Lessing*, Die Erziehung des Menschengeschlechts, § 59, S. 349.

Pädagog",[505] der Gottes Erziehungsplan, begonnen mit der jüdischen Religion, weiterführen soll.[506] Die Gottessohnschaft, die Wundertaten, die Auferstehung (und damit zentrale Dogmen) sind für Lessing sekundär, ohne daß er sie direkt verwirft. Durch die ganze vehemente Auseinandersetzung mit dem Hamburger Hauptpastor Goeze zieht sich diese lessingsche Auffassung:[507] die Religion Christi, nicht die schriftlich fixierten Berichte darüber sind Zentrum der christlichen Religion; und diese Religion wird nicht im geringsten in ihrer Größe und Bedeutung geschmälert, wenn man die in den Schriften des Neuen Testamentes niedergelegten Historien bezweifelt. Das Bezweifeln der historischen Wahrheiten der Bibel sei nicht nur nicht schädlich – "Es ist nicht wahr, daß Spekulationen über diese Dinge jemals Unheil gestiftet, und der bürgerlichen Gesellschaft nachteilig geworden."[508] – sondern: "Vielmehr sind dergleichen Spekulationen – mögen sie im einzelnen doch ausfallen, wie sie wollen – unstreitig die schicklichsten Übungen des menschlichen Verstandes überhaupt, so lange das menschliche Herz überhaupt höchstens nur vermögend ist, die Tugend wegen ihrer ewigen glückseligen Folgen zu lieben."[509] Für Lessing ist es unabdingbar, daß eine Verbesserung des Menschengeschlechts des Verstandes bedarf. Und Vollendung – die ist für ihn nicht in ein Leben jenseits des Todes projiziert, sondern ihre Erfüllung wird auf das Diesseits, auf das irdische Leben der Menschen bezogen.[510]

Lessing sieht es also – wie Mendelssohn (und wie Jenny!) – für notwendig an, auch Fragen der Religion dem kritischen und hinterfragenden Denken zu unterziehen, denn nur so sei eine Weiterentwicklung des Menschengeschlechtes möglich.[511] Sich sittlich zu vervollkommnen ist Verpflichtung für den Menschen; "(...) für Lessing sind die sittlichen Werte nicht bloß rationale Zwecke des Menschen, sondern Attribute Gottes."[512] Im Mittelpunkt der christlichen Religion stehen für Lessing – in Übereinstimmung mit Jenny und im Gegensatz zu Reinhard – nicht die Glaubensdogmen, sondern das Liebesgebot Christi und die Lehren dieses "von Gott erleuchteten Lehrers".[513]

---

505 *Lessing*, Erziehung des Menschengeschlechts, § 53, S. 348.

506 *Lessing*, Erziehung des Menschengeschlechts, §§ 53-61, S. 348-349.

507 Ihren Niederschlag fand diese Auseinandersetzung hauptsächlich in seinen Theologischen Streitschriften, und zwar in: Eine Duplik; Eine Parabel; Axiomata, wenn es deren in dergleichen Dingen giebt; Anti-Goeze 1-11; Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger; Gotth. Ephr. Lessings nötige Antwort auf eine sehr unnötige Frage des Herrn Hauptpastor Goeze in Hamburg; Der nötigen Antwort auf eine sehr unnötige Frage des Herrn Hauptpastor Goeze in Hamburg erste Folge, in: Werke/Brasch, 6. Bd., S. 145-304; siehe dazu auch: *Bollacher*, Der junge Goethe und Spinoza, Exkurs: G. E. Lessing, S. 209, S. 212/213, S. 221-222; *Ritzel*, G. E. Lessing, S. 243-299; *Rohrmoser*, Lessing und die religionsphilosophische Fragestellung..., S. 116-129.

508 *Lessing*, Erziehung des Menschengeschlechts, § 78, S. 352.

509 *Lessing*, Erziehung des Menschengeschlechts, § 79, S. 352.

510 *Lessing*, Erziehung des Menschengeschlechts, § 85, S. 352/353.

511 *Lessing*, Erziehung des Menschengeschlechts, § 76, § 79, § 80 (S. 351/352).

512 *Lewkowitz*, Judentum und die geistigen Strömungen.../Aufklärung, S. 124.

513 *Lessing*, Gedanken über die Herrnhuter, Werke/Bornmüller, 5. Bd . S. 644; *Lessing*, Die Religion Christi, Werke/Bornmüller, 5. Bd., S. 654-655; *Lessing*, Das Testament Johannis, Werke/Brasch, 6. Bd., S. 141-145.

Nicht nur diese der Vernunft verpflichtete Auseinandersetzung mit der Religion – die jüdischem Religionsdenken entgegenkam – ist der Grund für die hohe Wertschätzung, die Lessing im Judentum erfuhr, und für den großen Einfluß, den er auf jüdisches Denken hatte; es ist auch nicht nur das positive Bild eines Juden, das er im "Nathan" gestaltet; es ist vor allem sein Impetus, christliche und jüdische Religion miteinander zu versöhnen[514] und – auch wenn er dem Christentum eine höhere sittliche Stufe einräumt – der jüdischen Religion eine universale Bedeutung in der allgemeinen Menschheitsgeschichte zuzugestehen.[515] "(Das Lessingsche Modell) allein erfüllte die wesentliche Bedingung des vermittelnden Ausgleichs der Gegensätze. Transzendentale Vernunftwahrheit und empirisch-positives Geschichtsphänomen, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, Humanitär-Universales und Partikulares, Judentum und Menschheit als realpolitische, gesellschaftliche Erscheinungen näherten sich in dieser dynamischen Weltperspektive einer Versöhnung."[516]

Im Geiste Mendelssohns und Lessings verwurzelt muß das Religionsverständnis der Erzieher Jennys und Jennys vernunftorientierter Erkenntnis- und Wahrheitsdrang gesehen werden. Es ist reizvoll, sich die beiden Denker im Gespräch mit dem jungen Mädchen vorzustellen. Vieles hätten sie vermutlich besser und deutlicher klären, manche inneren Konflikte für Jenny erträglicher machen können. Dennoch hätte sich auch durch ein solches Gespräch nicht alle religionsbezogene Unruhe und Zwiespältigkeit auflösen lassen können – spiegelt sich doch in den Konflikten Jennys die allgemeine Umbruchstimmung wider, die das jüdische religiöse Denken, Glauben und Verhalten in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts kennzeichnet und die man etwas vereinfacht als ein Schwanken zwischen Orthodoxie, Reformbereitschaft und Konversion beschreiben kann.

Wenden wir uns jetzt den verschiedenen Strömungen jüdischen religiösen Denkens zur Zeit Jennys zu. Es ist zu fragen, inwieweit ihre Situation, aber auch ihre Art des Denkens zeittypisch sind und welches der historische Hintergrund ist, auf dem sich diese Art und Weise religiöser Haltung und Reflexion möglicherweise entwickelt hat.

Exkurs: Entwicklungen im jüdischen religiösen Leben und Denken in Deutschland von 1700 bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts

Die Anfänge eines "modernen" Judentums in Deutschland, das sich nichtjüdischer Kultur öffnet und nicht nur eine interne Erneuerung in Gang setzt, sondern teilweise auch einer Assimilation an die christliche Umwelt zustrebt, werden in der Regel mit dem Auftreten Moses Mendelssohns gleichgesetzt. Es läßt sich jedoch schon früher – etwa um die Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert – eine gewisse Öffnung der traditionellen jüdischen Gesellschaft für die geistigen und kulturellen Strömungen ihrer Umgebung feststellen.[517] Mendelssohns Eintauchen in das intellektuelle Leben seiner Zeit

---

514 *Graetz*, Erziehung des Menschengeschlechts/jüdisches Selbstbewußtsein, S. 275.

515 *Graetz*, Erziehung des Menschengeschlechts/jüdisches Selbstbewußtsein, S. 276, S. 278.

516 *Graetz*, Erziehung des Menschengeschlechts/jüdisches Selbstbewußtsein, S. 290.

517 *Graupe*, Entstehung des modernen Judentums, S. 46-50, S. 75-78; *Israel*, Jonathan I.: European Jewry in the Age of Mercantilism 1550-1750, 2nd., rev. ed. Oxford 1989, S. 207-224; *Katz*, Jacob: Aus dem Ghetto

wäre wohl kaum denkbar gewesen ohne Vorläufer, die diesen Weg sozusagen für ihn vorbereitet hatten.[518] Die Berührung mit den geistigen Erkenntnissen der nichtjüdischen Welt blieb naturgemäß nicht ohne Folgen für den Stellenwert und die Einschätzung der Religion auf jüdischer Seite. Von Bedeutung war in dem Zusammenhang auch die allgemeine Tendenz einer Säkularisierung und Rationalisierung des Staates, wodurch die Hoffnung auf Akzeptanz genährt wurde, wenn man nicht nur ökonomisch nützlich war, sondern sich auch dem aufklärerischen Ideal eines sittlich und geistig gebildeten Menschen annähern würde.[519]

Zunächst waren die Bemühungen um eine "Verbesserung" oder "Erneuerung" des Judentums jedoch nicht primär an der außerjüdischen Umwelt orientiert. Vielmehr strebten jüdische Aktivisten eine Erneuerung im Sinne einer religiösen Orthodoxie an, nachdem das religiöse Leben der Juden tiefe Erschütterungen und Verunsicherungen erfahren hatte, ausgelöst vor allem durch die Aufregungen und Enttäuschungen im Zusammenhang mit dem falschen Messias Sabbatai Zwi in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, durch den Niedergang des Rabbinates und eine damit einhergehende allgemeine Verflachung des religiösen Lebens.[520] Weder Assimilationsbestrebungen noch der religiöse Rationalismus der Zeit spielten hier eine Rolle, sondern das Bedürfnis frommer Juden, drohenden Zerfallserscheinungen entgegenzuarbeiten.[521] Zwar legten auch diese Männer Wert auf eine Verbesserung von Sprachkultur und gesellschaftlichen Sitten und wollten auch weltliches Wissen stärker gelehrt sehen; dies jedoch nur in dem begrenzten Maße als dies geboten schien, um den Juden als Juden das Bestehen in der christlichen Umwelt zu erleichtern.[522] Die Haskalah, die Gruppe der jüdischen Aufklärer, war bei ihren Erziehungsbestrebungen innerhalb der Judenschaft ursprünglich ganz nach innen orientiert; symptomatisch dafür ist die Tatsache, daß die Sprache ihrer Veröffentlichungen das Hebräische war und daß sie in der Arbeit an einer "Reinigung" der hebräischen Sprache eine ihrer Hauptaufgaben sah. Erst in der Mendelssohnzeit und danach gab es ei-

---

in die bürgerliche Gesellschaft. Jüdische Emanzipation 1770-1870, Frankfurt a. M. 1986, S. 45-49; *Sorkin*, David: The Transformation of German Jewry 1780-1840, New York/Oxford 1987, S. 52 f.

518 *Graupe*, Entstehung des modernen Judentums, S. 93-95; *Katz*, Aus dem Ghetto..., S. 62; *Meyer*, Origin of the Modern Jew, S. 18; *Sorkin*, Transformation of German Jewry, S. 53.

519 Vgl. dazu meine Ausführungen im historischen Teil dieser Arbeit; *Katz*, Aus dem Ghetto..., S. 50; *Sorkin*, Transformation of German Jewry, S. 42 ff., S. 61-67; *Sorkin*, David: Preacher, Teacher, Publicist: Joseph Wolf and the Ideology of Emancipation, in: From East and West. Jews in a Changing Europe 1750-1870 (Hrsg.: Frances Malino/David Sorkin), Oxford 1990, S. 107-125, S. 116, S. 118.

520 *Graupe*, Entstehung des modernen Judentums, S. 50, S. 70; *Israel*, European Jewry, S. 208-216; *Meyer*, Michael A.: Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism; New York/Oxford 1988, S. 10-13; *Sorkin*, Transformation of German Jewry, S. 45-51.

521 *Graupe*, Entstehung des modernen Judentums, S. 77; *Sorkin*, Transformation of German Jewry, S. 51-54.

522 *Graupe*, Entstehung des modernen Judentums, S. 132.

ne Gewichtsverlagerung auf eine weltlich-sittliche Erziehung hin, die der religiösen Erziehung vorauszugehen habe.[523] Es war im Lauf der siebziger und achtziger Jahre des 18. Jahrhunderts, daß diese Aufklärer auch die politischen Bestrebungen zur Emanzipation in ihr Programm mit aufnahmen, und in den neunziger Jahren verstärkten sich die Tendenzen zur Assimilation.[524]

Nicht zuletzt in der Nachfolge der Ideen Kants kam es zu einer verstärkten Ablehnung der jüdischen Zeremonialgesetze, in deren Einhaltung man ein Haupthindernis auf dem Weg zu einer Verbesserung der politischen, sozialen und rechtlichen Situation der Juden sah. Zu nennen ist hier vor allem Lazarus Bendavid, wohl einer der aktivsten jüdischen Kantianer seiner Zeit.[525] Dieser war keineswegs ein Verfechter der Taufe; er plädierte dafür, das Judentum solle sich darauf beschränken, sich als Vernunftreligion zu verstehen, denn das würde es den Juden erleichtern, als Juden einen Platz in der Gesellschaft einzunehmen.[526] Alles Antiquiert-Statuarische müsse das Judentum ablegen, denn dies hindere die Juden, sich der Gegenwart als nützliche Glieder einzufügen;[527] wenn man wolle, daß "dem rechtschaffenen Juden Achtung als rechtschaffenem Menschen zuteil wird",[528] so müsse man für eine Verbreitung der Aufklärung unter der Judenschaft sorgen, auch in religiöser Hinsicht. Bendavid selbst tat dies auf adäquate Weise: er wurde 1806 Leiter der jüdischen Freischule in Berlin.[529]

Aber auch die berühmtesten "Schüler" Mendelssohns, der Arzt und Philosoph Marcus Herz, der Hebraist Isaac Euchel und der Kämpfer für die Emanzipation, David Friedländer, müssen zugleich als von Kant beeinflußt verstanden werden. Marcus Herz war ein enger Freund Kants, der ihm auch bei der Herausgabe seiner Werke behilflich war.[530] David Friedländer (auch er ursprünglich aus Königsberg), der als *der* Mendelssohnnachfolger galt und sich auch selbst so sah, ging nach dem Tode Mendelssohns weit über

---

[523] Joseph Wolf ist ein gutes Beispiel für diese Wandlung. Siehe dazu den oben genannten Aufsatz von *Sorkin*: Preacher, Teacher, Publicist: Joseph Wolf and the Ideology of Emancipation, a. a. O.; *Graupe*, Entstehung des modernen Judentums, S. 132-133; *Meyer*, Response to Modernity, S. 16-25; *Sorkin*, Juden und Aufklärung. Religiöse Quellen der Toleranz, S. 58-59.

[524] *Sorkin*, Juden und Aufklärung, S. 61; *Sorkin*, Transformation of German Jewry, S. 59-62, S. 79.

[525] *Lewkowitz*, Das Judentum und die geistigen Strömungen des 19. Jahrhunderts, S. 66.

[526] *Graupe*, Entstehung des modernen Judentums, S. 134-135; *Lewkowitz*, Das Judentum und die geistigen Strömungen des 19. Jahrhunderts, S. 68-69; *Meyer*, Origin of the Modern Jew, S. 74; *Meyer*, Response to Modernity, S. 20.

[527] *Lewkowitz*, Das Judentum und die geistigen Strömungen des 19. Jahrhunderts, S. 66-67.

[528] *Bendavid*: Über die Erziehung der Juden; zit. in: Lewkowitz, Das Judentum und die geistigen Strömungen des 19. Jahrhunderts, S. 68.

[529] *Lewkowitz*, Das Judentum und die geistigen Strömungen des 19. Jahrhunderts, S. 69.

[530] *Graupe*, Entstehung des modernen Judentums, S. 149/150.

diesen hinaus in seiner Assimilationsbereitschaft.[531] Bei ihnen allen "war von der Mendelssohnschen Synthese von Vernunftreligion und offenbartem Gesetz nur noch die Identifizierung des Judentums mit der Vernunftreligion übriggeblieben. Den Rest des Offenbarungsglaubens, das offenbarte Gesetz, (...) hatten sie aufgegeben; und damit die Bindung an die religionsgesetzlichen Vorschriften. Sie sahen in ihnen nur noch Rückständigkeit und Aberglauben, die die Erreichung der vollen rechtlichen und gesellschaftlichen Eingliederung in die Umwelt erschwerten und deshalb bekämpft werden müßten. Dieser Kampf richtete sich mit zunehmender Heftigkeit gegen die Vertreter der Tradition, die Rabbiner und die von ihnen repräsentierte Talmudgelehrsamkeit."[532] Die Auseinandersetzungen, die hier zwischen religiöser Orthodoxie und beginnender Reformbewegung entstanden, blieben auch im 19. Jahrhundert bestehen, gewannen eher noch an Schärfe und Ausdifferenzierung.[533]

Wir werden uns jetzt zumindest kurz David Friedländer (1750-1834) etwas näher zuwenden, der für unseren Zusammenhang von Interesse ist, da er sowohl hinsichtlich seiner gesellschaftlichen Position als auch hinsichtlich seiner Haltung zur Religion den Meiers vergleichbar ist.

Er gehörte zur kleinen Schicht der wohlhabenden großstädtischen Juden, die sich um politische Einflußnahme zugunsten ihres Volkes bemühten. Sein Einsatz für eine religiöse Reform des Judentums war eng verzahnt mit dem Bemühen um eine kulturelle und sittliche Verbesserung der Juden, um auf diese Weise eine Anpassung an die Standards der Mehrheitsgesellschaft zu erreichen.

Friedländer[534] entstammte einer der reichsten Familien Königsbergs. 1771 nach Berlin gekommen, zählte er schon bald zu den führenden Persönlichkeiten der jüdischen Gemeinde. Seine Zusammenarbeit mit Mendelssohn war sehr eng; erst nach dessen Tod dehnte er sein Bemühen um eine kulturelle Verbesserung der Juden auch auf den politischen Bereich aus.[535] Nicht zuletzt aufgrund seines Integriertseins in die Welt von Handel, Finanzen und gesellschaftlicher Oberschicht und in die Sphäre zeitgenössischer

---

531 *Meyer*, Origin of the Modern Jew, S. 58-62; *Meyer*, Response to Modernity, S. 44; *Sorkin*, Transformation of German Jewry, S. 73.

532 *Graupe*, Entstehung des modernen Judentums, S. 134; siehe ebenfalls: *Katz*, Aus dem Ghetto..., S. 159-178; *Meyer*, Origin of the Modern Jew, S. 59, S. 63.

533 Siehe dazu: *Graupe*, Entstehung des modernen Judentums, S. 200-225; *Katz*, Aus dem Ghetto..., S. 140-178; *Meyer*, Response to Modernity; *Meyer*, Michael A.: Soll und kann eine "antiquierte" Religion modern werden?, in: Die Juden in der europäischen Geschichte. Sieben Vorlesungen (Hrsg.: Wolfgang Beck), München 1992, S. 67-85; *Rahe*, Thomas: Religionsreform und jüdisches Selbstbewußtsein im deutschen Judentum des 19. Jahrhunderts, in: Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte 1 (Hrsg.: Julius H. Schoeps), München/Zürich 1990, S. 89-121.

534 Die folgenden Informationen basieren auf: *Meyer*, Origin of the Modern Jew, S. 57-84.

535 *Meyer*, Origin of the Modern Jew, S. 58-60.

Literatur, Kunst und Philosophie nahm seine Entfremdung von Juden und Judentum zu.[536] Nicht mehr nur der Verbreitung weltlicher Kultur unter den Juden galt jetzt sein Einsatz, sondern religiöse Reformen waren sein Ziel; und aus den Bitten an die christliche Welt um Tolerierung der Juden wurde ein aktiver Kampf um gleiche Rechte. Nicht die christliche Gesellschaft war der Gegner, sondern die Rabbiner, die sich beharrlich gegen aufklärerische Tendenzen sträubten.[537] Nicht zuletzt die Erfahrung der Vergeblichkeit, auf dem Weg von Petitionen eine Verbesserung des rechtlichen Status der Juden herbeizuführen,[538] dürfte es gewesen sein, die ihn den Weg der Assimilation einschlagen ließ bis hin zu einer Anfrage (gemeinsam mit anderen jüdischen "Hausvätern") an den protestantischen Probst Teller im Jahr 1799, ob es nicht möglich sei, der christlichen Kirche beizutreten, ohne deren Dogmen und Rituale übernehmen zu müssen, die dem Verstand nicht begreifbar seien; grundlegend hätten sich beide Religionen doch im Zeitalter der Aufklärung so weitgehend angenähert, daß dies möglich erscheine.[539] Keine Konversion also war es, was Friedländer anstrebte; aber sein von der Aufklärung geprägtes Religionsverständnis ließ eine Verschmelzung von Christentum und Judentum denkbar sein.[540] Sein Ansinnen stieß allerdings auf Ablehnung, nicht nur bei der christlichen Kirche, sondern auch bei orthodoxen und aufgeklärten Juden.[541] Friedländer zog sich wieder in sein Judentum zurück, arbeitete aber weiter für eine Emanzipation und für eine Reformierung der jüdischen Religion und ihres Gottesdienstes. Die von ihm verfaßten Predigten haben keinen speziell jüdischen Charakter mehr – sie hätten auch in einem christlichen Gotteshaus verlesen werden können.[542] Vernunft war der Maßstab für ihn, auch in der Religion – so wie wir es auch in den Religionsgesprächen Jennys und ihrer Familie im Roman kennengelernt haben. Michael A. Meyer bezeichnet ihn als lebendes Fossil, das dem Aufklärungsdenken des 18. Jahrhunderts noch in der Zeit der Romantik verpflichtet blieb, als in zunehmendem Maße nicht das Gemeinsame, sondern historisierend die Unterschiede nationaler, kultureller und religiöser Identi-

---

536 *Meyer*, Origin of the Modern Jew, S. 61.

537 *Meyer*, Origin of the Modern Jew, S. 62-63.

538 *Meyer*, Origin of the Modern Jew, S. 64-70; *Freund*, Ismar: Die Emanzipation der Juden in Preußen unter besonderer Berücksichtigung des Gesetzes vom 11. März 1812. 2 Bände, Berlin 1912, 1. Bd., S. 35-88; *Littmann*, Ellen: David Friedländers Sendschreiben an Probst Teller und sein Echo, in: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland 6/1936, S. 92-112, S. 102.

539 *Graupe*, Entstehung des modernen Judentums, S. 135/136; *Katz*, Aus dem Ghetto..., S. 131-134; *Meyer*, Origin of the Modern Jew, S. 70-75; ausführlich und materialreich zur Friedländer-Teller-Diskussion: *Littmann*, David Friedländers Sendschreiben an Probst Teller und sein Echo.

540 *Meyer*, Origin of the Modern Jew, S. 83.

541 *Littmann*, David Friedländers Sendschreiben, S. 103-112; *Meyer*, Origin of the Modern Jew, S. 75-78.

542 *Meyer*, Origin of the Modern Jew, S. 81-83.

täten das Denken bestimmten.[543] Inwieweit diese Einschätzung nur für Friedländer gilt oder ob sie auch für weitere Kreise des Judentums zutrifft, wird weiter unten unser Thema sein.

Die hier nur skizzierten nachmendelssohnschen und nachkantischen Tendenzen zu einer inneren Reform der jüdischen Religion waren jedoch keine einheitliche Strömung innerhalb der Judenschaft. Nicht nur gab es innerhalb der reformwilligen "Fraktion" unterschiedliche Auffassungen über das Ausmaß und die Art von Reformen; diese Bestrebungen wurden insgesamt zunächst nur von einer Minderheit getragen, die der Intellektuellenschicht und/oder dem wohlhabenden städtischen Bürgertum angehörte, die bereits vielfältige Kontakte mit ihrer christlichen Umwelt hatte und die für das Judentum nur dann eine Zukunft sah, wenn es sich – auf welche Weise auch immer – reformierte. Die Mehrheit der Juden zählte weiterhin zur Orthodoxie.[544] Als dritte Gruppe ist die der Konvertiten zu nennen, die sowohl dem oben genannten bürgerlichen Spektrum entstammten als auch den unteren Schichten, für die der Übertritt zum Christentum oft die einzige Möglichkeit war, ihren ökonomischen und rechtlichen Status wenigstens halbwegs abzusichern (sei es durch die dann mögliche Heirat mit einem Christen, sei es durch das nur dann erreichbare Aufenthalts- und damit Arbeitsrecht an einem bestimmten Ort).[545] So ergibt sich für die ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts – also den Zeitraum, der für unseren Roman relevant ist – ein uneinheitliches Bild des Judentums auch hinsichtlich der religiösen Haltungen. Die Geschlossenheit früherer Jahrhunderte hatte durch vielfältige Erschütterungen deutliche Risse bekommen; ein Zersplitterungsprozeß hatte begonnen.[546]

Jenny und ihre Familie sind, nach allem was wir über sie und ihre Zeit wissen, eindeutig dem reformwilligen und assimilationsbereiten Flügel der Judenschaft zuzurechnen, tendenziell sogar denen, für die ein Übertritt zum Christentum nicht ausgeschlossen ist – dies ganz in Übereinstimmung mit Friedländers Auffassung, daß sich die beiden Religionen letztlich nur durch Formen unterscheiden.

Es mag auf den ersten Blick verwunderlich erscheinen, daß in dieser eigentlich nicht religiös orientierten Familie doch – wie oben dargestellt – recht ausführlich über Fragen der Reli-

---

543 *Meyer*, Origin of the Modern Jew, S. 83; siehe auch: *Littmann*, David Friedländers Sendschreiben, S. 112.

544 *Graupe*, Entstehung des modernen Judentums, S. 200-225; *Meyer*, Response to Modernity, S. 28-61, S. 100-142; *Rahe*, Religionsreform und jüdisches Selbstbewußtsein, S. 91-95; *Volkov*, Shulamit: Juden und Judentum im Zeitalter der Emanzipation. Einheit und Vielfalt, in: Die Juden in der europäischen Geschichte. Sieben Vorlesungen (Hrsg.: Wolfgang Beck), München 1992, S. 86-108, S. 95-97.

545 *Kisch*, Guido: Judentaufen. Eine historisch-biographisch-psychologisch-soziologische Studie besonders für Berlin und Königsberg, Berlin 1973, S. 22-37; *Menes*, Abraham: The Conversion Movement in Prussia during the First Half of the Nineteenth Century, in: YIVO Annual of Jewish Social Science 6 (1951), S. 187-205.

546 *Volkov*, Juden und Judentum..., S. 95.

gion diskutiert wird; den im Roman wiedergegebenen Gesprächen ist zu entnehmen, daß dies nicht erst im Zusammenhang mit Jennys Konversion der Fall ist.

Zu erklären ist dies sicherlich mit der Tatsache, daß im Judentum als einer Gesetzesreligion traditionell tägliches Leben und Religion unauflöslich miteinander verwoben waren. Dies setzte sich quasi natürlich auch fort in der Zeit der Haskalah, der jüdischen Aufklärung, und der beginnenden Reformen. In beiden Strömungen ging es stets sowohl um religiöse Reformen als auch um eine Hebung des Bildungsstandards (im umfassenden Sinne) und um eine Verbesserung von "Anstand und Sitte".

Da sich die Familie Meier nicht explizit als religiös versteht, die Synagoge oder die jüdische Gemeinde offensichtlich keine bedeutende Rolle spielen, erscheint es in diesem Zusammenhang nicht notwendig, auf die unterschiedlichen Strömungen der Reformbewegung einzugehen – die dort verhandelten und umstrittenen Fragen tangieren das Geschehen im Roman nicht. Allgemeine religiöse Fragen, so wie sie in unserem Roman auftauchen, spielen und spielten jedoch auf einer ganz anderen Ebene eine Rolle, von der aus die Diskussionen auf theologischer und gemeindlicher Ebene allerdings mit beeinflußt wurden: nämlich in der Publizistik. Dort ist am ehesten so etwas wie "Zeitgeist" festzustellen, der für das Denken und Handeln in der damaligen Gegenwart als symptomatisch angesehen werden kann. Ich denke, es ist sinnvoll und lohnend, die im Roman erörterten religionsbezogenen Fragestellungen und Antworten mit dem zu vergleichen, was damals publizistisch geäußert wurde. In unserem Fall haben wir den Vorzug, auf eine Zeitschrift zurückgreifen zu können, die nicht nur beinahe ein offizielles Organ der Juden war,[547] sondern die in weiten Kreisen Verbreitung fand: die Zeitschrift *Sulamitn*, die von 1806 bis 1848 in Dessau erschien, herausgegeben von David Fränkel (1779-1865) und Joseph Wolf (1762-1826).[548] Ort und Herausgeber sind schon Programm: in Dessau hatten die Pädagogen Basedow, Campe und Salzmann gewirkt; die anhalt-dessauische Regierung stand auch den pädagogischen Bestrebungen der jüdischen Gemeinde positiv gegenüber: Fränkel und Wolf arbeiteten beide an der fortschrittlich orientierten jüdischen Freischule, die 1799 in Dessau gegründet worden war.[549] In diese Atmosphäre von Aufklärung und pädagogischem Enthusiasmus paßt die *Sulamith* mit ihrem Programm vollkommen hinein: sie will "der Verbreitung nützlicher Wahrheiten" dienen und der "Beförderung des allgemeinen Menschenwohls";[550] ihr ist daran gelegen, zu "zeigen, daß die Begriffe und Sätze, die in der jüdischen Religion enthalten sind, weder dem einzelnen Menschen, noch der bürgerlichen Gesellschaft im mindesten schädlich sind";[551] ihren Hauptzweck sieht sie in der "Ent-

---

547 *Sorkin*, Transformation of German Jewry, S. 85; *Stein*, Siegfried: Die Zeitschrift "Sulamith", in: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland 7, Berlin 1937, S. 193-226, S. 224.

548 Die Zeitschrift wird von Historikern häufig als Quelle des damaligen Zeitgeistes benutzt; vgl.: *Katz*, Aus dem Ghetto..., S. 141-142; *Meyer*, Response to Modernity, S. 29-30; *Meyer*, Soll und kann eine "antiquierte" Religion modern werden?, S.73; *Sorkin*, Preacher, Teacher, Publicist: Joseph Wolf, S. 119-122; *Sorkin*, Transformation of German Jewry, S. 81 ff.

549 *Sorkin*, Preacher, Teacher, Publicist: Joseph Wolf, S. 114-122; *Stein*, Die Zeitschrift "Sulamith", S. 193.

550 *Wolf*, Joseph: Inhalt, Zweck und Titel dieser Zeitschrift, in: Sulamith. Eine Zeitschrift zur Beförderung der Kultur und Humanität unter der jüdischen Nation, I. Jg., 1. Bd. (1806), S. 1-11, S. 10.

551 *Wolf*, Inhalt, Zweck und Titel..., S. 9.

wicklung der intensiven Bildungsfähigkeit der Juden",[552] was auch in ihrem Titelzusatz "Eine Zeitschrift zur Beförderung der Kultur und Humanität unter der jüdischen Nation" (ab 1810: "unter den Israeliten") schon deutlich wird.[553] Bezeichnenderweise erscheint sie im Gegensatz zu ihrem hebräischsprachigen Vorläufer "Hameassef" (Königsberg, 1784-1797) auf Deutsch – ein deutlicher Hinweis darauf, daß Bildung jetzt deutschsprachige Bildung bedeutet; aber auch ein Hinweis auf die Öffentlichkeit, die man anzusprechen bestrebt ist: es ist dies nicht mehr nur die jüdische, sondern auch die christliche Leserschaft. Das Gedankenspiel, sich die Familie Meier als Abonnenten vorzustellen, ist keineswegs abwegig: zu den Subskribenten gehörte auf jüdischer Seite das gehobene wohlhabende, einflußreiche Bürgertum, außerdem Rabbiner, Gemeindeälteste und Lehrer; auf christlicher Seite u. a. Könige, Herzöge, Fürsten und Minister; erwähnenswert erscheint mir, daß die beiden Vorkämpfer für die Emanzipation, Johann Jacoby und Gabriel Riesser, ebenfalls diese Zeitschrift bezogen.[554]

Wir finden in der *Sulamith* einiges von dem Gedankengut, das uns in den Gesprächen zwischen Lewalds Romanfiguren begegnet ist. Interessant ist für unseren Zusammenhang natürlich primär das Thema Religion.

Joseph Wolfs programmatischer Artikel in der ersten Ausgabe enthält auch Aussagen dazu, was die Zeitschrift auf dem Sektor Religion zu leisten vorhat; sie "will Ehrerbietung gegen die Religion, d. h. gegen diejenigen Wahrheiten, welche des Namens Religion allein würdig sind, bei der Nation erwecken; sie will das dringende Bedürfnis, religiöse Empfindungen und Vorstellungen zu fühlen, von neuem beleben."[555] Sie will "die Nation zur nativen Bildung zurückführen, indem mit einer unumstößlichen Gewißheit dargethan wird, daß diese Urbildung ganz rein ist, und ihre Religionsbegriffe und Lehren, so lange sie durch keine abergläubische Zusätze verunstaltet sind, nie irgend einer politischen Verfassung in den Weg treten".[556] Intention ist also eine Apologie des Judentums, und zwar eines "gereinigten" Judentums, das von Überlebtem befreit ist.[557] Das Ziel, ein Bedürfnis nach religiösen Empfindungen und Gefühlen wieder zu beleben (s. o.), läßt zwar an Schleiermachers Auffassung von Religion als Gefühl denken;[558] aber insgesamt ist eindeutig die Verwurzelung in der Aufklärung spürbar, eine vernunftorientierte Geisteshaltung also.[559] Ganz besonders deutlich kommt dies immer dann zum Ausdruck, wenn es um Belange der religiösen Erziehung geht; stets soll religiöses Gefühl von Vernunft und Verstand geleitet sein, und immer gehören Moralität und Religion

---

552 *Wolf*, Inhalt, Zweck und Titel..., S. 11.

553 *Stein*, Die Zeitschrift "Sulamith", S. 194.

554 *Stein*, Die Zeitschrift "Sulamith", S. 224-225.

555 *Wolf*, Inhalt, Zweck und Titel..., S. 9.

556 *Wolf*, Inhalt, Zweck und Titel..., S. 9/10.

557 *Stein*, Die Zeitschrift "Sulamith", S. 194. Diese Intention schlägt sich nicht nur in den Artikeln nieder; es gibt darüber hinaus eine ständige Kolumne "Gallerie schädlicher Mißbräuche, unanständiger Convenienzen und absurder Ceremonien unter den Juden", drei davon bereits im I. Jg. der Zeitschrift.

558 *Lewkowitz*, Das Judentum und die geistigen Strömungen des 19. Jahrhunderts, S. 255-263.

559 *Stein*, Die Zeitschrift "Sulamith", S. 199. Diese Haltung zieht sich nicht allein durchgängig durch die Artikel; daß sie Programm ist, wird im Einführungsartikel des Mitherausgebers David Fränkel "Vorläufige Bemerkungen über die zweckmäßigsten Mittel zur Beförderung der Kultur und Humanität unter der jüdischen Nation" (I. Jg., 1. Bd. (1806), S. 12-40 ganz klar deutlich; siehe v. a. S. 17, S. 30, S. 38.

zusammen.[560] Dem Kind sei Gottes Wille zu vermitteln: "(...) daß du nach dem Guten und Edeln aus reiner Absicht streben sollst; (...) folge der Stimme deines Gewissens, in der sich dir Gott offenbart und dich lehrt, was Recht und Unrecht ist. Wenn du unablässig mit allen deinen Kräften nach dem Guten streben wirst: so wird sein Wohlgefallen und ewiges Heil dein schöner, unvergänglicher Lohn sein (...)"[561] – der Text ist beinahe identisch mit den Maximen, die Vater Meier seiner Tochter als Richtschnur mit auf den Lebensweg gegeben hat (I/S. 302-303, II/S. 120-121).

Genau wie bei Friedländer und bei den Meiers in unserem Roman finden wir in der *Sulamith* die Auffassung von der allen historischen Religionen gemeinsamen Basis, der natürlichen Religion.[562] "Die Sulamith ist ein Spiegel der mannigfachen ineinandergreifenden Variationen der natürlichen Religion. Kaum eine ihrer Möglichkeiten bleibt unausgesprochen."[563] Daraus erklärt sich, daß man Wert darauf legt, auch christliche Autoren zu Wort kommen zu lassen.[564] Die Gemeinsamkeiten der Religionen zu betonen anstatt das sie Trennende – dies ist ihr Anliegen: "in der Sonnennähe der Vernunft" könne der Mensch einsehen lernen, "daß es nur eine wahre Religion giebt, wie nur eine Menschheit und ein Gott ist, und daß alle Religionen nur Formen dieser einen sind"[565] – dies sind genau die Gedanken, die auch Jennys Erzieher dem Mädchen vermittelt haben. Die Aussagen eines der christlichen Autoren könnten ebensogut den oben erwähnten Erklärungen Vater Meiers entstammen, die er seiner Tochter gegeben hat: die Frage, worin das eigentliche Wesen der Religion bestehe, beantwortet jener Autor: "nicht in Glaubenslehren, nicht in Ceremonien und Feierlichkeiten, sondern allein in der Sittlichkeit und Tugend. Von Glaubenslehren sind nur sehr wenige als wesentliche zu betrachten und in diesen stimmen alle Menschen (...) miteinander überein, ich meine die Lehren, daß ein einziges Urwesen sey, welches die Welt und alles, was in ihr ist, geschaffen hat, sie erhält und regiert (...). In diesen Lehren herrscht unter den Menschen keine Verschiedenheit; sie gehören zu den ewigen Wahrheiten, welche Vernunft und Offenbarung predigen. Außer ihnen liegt das Wesen der Religion hauptsächlich in dem allen Menschen eingepflanzten Sittengesetz."[566] In Aufsätzen über religiöse Fragen wird dieses Gemeinsame der Religionen immer wieder hervorgehoben, unabhängig davon, ob die Autoren Christen oder Juden sind.[567] Den Nachweis zu führen, daß auch das Judentum eine "Religion der Lie-

---

560 *Fränkel*, Maimon: Über die Erziehung des Menschen zur Religion, in: Sulamith, III. Jg., 1. Bd. (1810), S. 334-350, S. 336, S. 342.

561 *Fränkel*, Über die Erziehung..., S. 343.

562 *Stein*, Die Zeitschrift "Sulamith", S. 201.

563 *Stein*, Die Zeitschrift "Sulamith", S. 201.

564 *Stein*, Die Zeitschrift "Sulamith", S. 194.

565 *Fränkel*, Über die Erziehung..., S. 348.

566 *Dr. Richter*, J. A. L.: Über die vornehmsten Ursachen des ehemaligen Verfolgungsgeistes in der Religion, in: Sulamith, I. Jg.,1. Bd. (1806), S. 293-306, S. 303/304.

567 Vgl. z. B. dazu: *Wolf*, Joseph: Über das Wesen, den Charakter und die Nothwendigkeit der Religion, in: Sulamith, I. Jg., 1. Bd. (1806), S. 117-124, S. 207-214, S. 314-319, S. 441-454; *M. N.*: Einige Ideen über Mosaismus und Judenthum, in: Sulamith, I. Jg., 1. Bd. (1806), S. 245-251, S. 332-335, S. 454-473; *Dr. Richter*, Über die vornehmsten Ursachen des ehemaligen Verfolgungsgeistes..., S. 293-306; *Clausen*, H. G. (Prediger in Kopenhagen): Gemeinsames in den Religionen, in: Sulamith, II. Jg., 2. Bd. (1809), S. 328-345;

be" sei, in der "allgemeine Nächstenliebe und Gerechtigkeit"[568] zentrale Bedeutung haben und dem Judentum damit einen dem Christentum gleichwertigen Rang zuzuweisen – das ist die Intention der *Sulamith*. In diese Bestrebungen paßt auch ihr Plädoyer für eine Veränderung in Ausbildung und Aufgaben der Rabbiner[569] und für die Durchsetzung gottesdienstlicher Reformen,[570] vor allem auch für die Einführung einer deutschsprachigen Predigt[571] – alles in allem ein Plädoyer für eine Angleichung der äußeren Formen an die der christlichen (protestantischen) Kirche.

Ich denke, dieser kleine Einblick in die *Sulamith* hat deutlich werden lassen, daß sich in den mit religiösen Fragen befaßten Gesprächen der Meiers der auf Reform orientierte Trend ihrer Zeit widerspiegelt und daß ihre geistige Orientierung an der Aufklärung durchaus dem modernen jüdischen Denken ihrer Zeit entspricht, so paradox sich das zunächst anhört. Ganz offensichtlich war nicht nur David Friedländer in seiner Zeit ein von der Aufklärung übriggebliebenes Fossil – im Grunde genommen waren die jüdischen Hoffnungen, durch Veredelung und Verbesserungen des Judentums, u. a. auch im religiösen Bereich, Akzeptanz und Emanzipation erreichen zu können, eine ganz unzeitgemäße Annahme, die in der längst überholten Rationalität eines aufklärerischen Menschenbildes wurzelte. Daß diese Hoffnungen illusionär waren – dafür sind die drei gescheiterten Liebesgeschichten in Lewalds Roman ein trauriger Beweis.

Die reformerischen Bestrebungen der *Sulamith* und der sie prägenden Herausgeber bargen eine große Gefahr in sich: da sie tendenziell Unterschiede in den Religionen herunterzuspielen bemüht waren, wurden die Grenzen zwischen den Religionen verwischt.[572] Da konnte allerdings leicht die Frage aufkommen: warum dann überhaupt noch im Judentum bleiben? Warum nicht die Vorteile einer Taufe genießen, wenn die Tendenz zur Angleichung der Religionen so deutlich ist?

In diesen Fragen zeigt sich die Ambivalenz der Reformbemühungen: in Gang gekommen, weil man durch eine Modernisierung der eigenen Religion hoffte, auch denjenigen das Verbleiben in der jüdischen Gemeinschaft akzeptabel zu machen, die im orthodoxen Judentum nur Antiquiertes und Überlebtes sahen, barg der Reformprozeß doch zugleich die Gefahr einer Verwässerung (und damit Selbstzerstörung) in sich und erleichterte durch seine deutlichen Annäherungstendenzen an die Formen der christlichen Kirche den Schritt zur Konversion. Diese latent stets vorhandene Entscheidungsmöglichkeit taucht auch in unserem Roman auf – ich habe oben darauf hingewiesen, daß Jennys Taufwunsch nicht auf Widerstand in der Familie stößt; und auch Eduard erwägt ja diesen Schritt, wenn er sich dann auch dagegen entscheidet.

J. A. L. R...: Einige Bemerkungen über Religionsunterricht, in: Sulamith, V. Jg., 2. Bd. (ca. 1819), S. 370-380; *Fränkel*, Über die Erziehung des Menschen zur Religion, S. 334-350.

568 *Stein*, Die Zeitschrift "Sulamith", S. 202.

569 *Stein*, Die Zeitschrift "Sulamith", S. 204/205.

570 *Stein*, Die Zeitschrift "Sulamith", S. 207/208.

571 *Stein*, Die Zeitschrift "Sulamith", S. 205/206.

572 *Stein*, Die Zeitschrift "Sulamith", S. 202.

Diese Gratwanderung, die der Reformprozeß letztlich bedeutete, war vielen Juden bewußt. So war diese Entwicklung innerhalb des Judentums höchst umstritten, und es gab intensive und tiefgehende Diskussionen und Auseinandersetzungen darum – übrigens gerade auch in Königsberg, wo Orthodoxe und Reformer über Jahrzehnte hinweg heftig miteinander stritten.[573] Hier hatte, wie oben dargestellt, die Aufklärung schon frühzeitig auch auf das geistige Leben der Juden eingewirkt, und so verwundert es nicht, daß Jolowicz schon für die Zeit um 1820 eine proreformerische Mehrheit innerhalb der Judenschaft konstatiert; diese Mehrheit habe "die verrotteten Mißbräuche der rabbinisch-thalmudischen Ceremonialgebräuche aus ihrem Kreise gebannt" und eine "äußerliche Verbesserung und ästhetische Umgestaltung des öffentlichen Gottesdienstes durch Einführung von Orgel, Chorgesang und teilweise deutschen Gebeten" angestrebt.[574] In der Folge gab es deshalb immer wieder heftigen Streit, der sich vor allem an der Tätigkeit reformorientierter Rabbiner entzündete[575] und für die Königsberger Gemeinde nicht folgenlos blieb: Jolowicz macht diese "Zerrüttung der jüdischen religiösen Angelegenheiten"[576] mit dafür verantwortlich, daß der "wohlhabende Teil der Juden Königsbergs immermehr in die Arme des Indifferentismus getrieben" wurde[577] und daß ein hoher Anteil der "erwachsenen Proselyten" in Preußen zwischen 1812 und 1833 aus der Gemeinde Königsberg stamme (160 von insgesamt 1800).[578]

Vor diesem Hintergrund der realen Geschichte erklärt sich die Abstinenz der fiktiven Familie Meier vom jüdischen Gemeindeleben von allein, und wir sehen hier schon – darauf wird später noch zurückzukommen sein –, daß das Taufbegehren Jennys zu ihrer Zeit an ihrem Ort nichts Außergewöhnliches ist. Vielleicht deshalb auch die ruhige Reaktion ihres Vaters auf diesen Wunsch.

Die Kämpfe zwischen Orthodoxen und Reformern in Königsberg hielten an bis in die vierziger Jahre, wurden aber dann wohl überdeckt von der Brisanz der allgemeinen politischen Ereignisse.[579] Lassen wir noch einmal Karl Rosenkranz zu Wort kommen, der uns einen jüdischen Gottesdienst um 1840 schildert (übrigens durchgeführt von dem Rabbiner Saalschütz, auch er in Königsberg sehr umstritten; Jolowicz ordnet ihn als unentschieden zwischen Reform und Orthodoxie ein)[580] und auch einiges über die "Fraktionierungen" innerhalb der Judenschaft mitteilt sowie über die geistige Haltung der aufgeklärten Juden:

> "Seine (des Rabbiners - U. Sch.) Predigt vereinigt eine elegante archäologische Aufklärung über die speciellen Eigenheiten des Jüdischen Kirchenjahres und Ceremoniels mit einer milden ethischen Ausdeutung derselben und

[573] *Jolowicz*, Heymann: Geschichte der Juden in Königsberg i. Pr., Posen 1867, S. 128-160.

[574] *Jolowicz*, Juden in Königsberg, S. 128.

[575] *Jolowicz*, Juden in Königsberg, S. 129-134, S. 139-141.

[576] *Jolowicz*, Juden in Königsberg, S. 137.

[577] *Jolowicz*, Juden in Königsberg, S. 137/138.

[578] *Jolowicz*, Juden in Königsberg, S. 138.

[579] *Jolowicz*, Juden in Königsberg, S. 159/160.

[580] *Jolowicz*, Juden in Königsberg, S. 160.

legt auf die moralische Bildung, auf die Reinheit der Gesinnung, den Hauptnachdruck.

Wie es nun immer mit der Religion geht, so auch hier. Es existirt eine paläo- und neologische Partei. Die Juden, die tief aus Rußland und Polen hieherkommen, die Verehrer strengster Gesetzmäßigkeit, sind gegen unsere Bildung indifferent. Drei Juden aus Grodno, mit denen ich von Königsberg bis Dirschau fuhr, zweifelten ob viele ihrer Königsberger Glaubensgenossen noch Religion hätten.(...)

Die Partei (der) sogenannten aufgeklärten Juden, die den Spinoza höher halten, als den Talmud, ist bei uns sehr groß und es sind nicht wenige darunter, welche sich zu denen rechnen, die den Christen an religiöser Einsicht und Bildung nicht nur gleich stünden, sondern sogar über das Christentum hinausgegangen seien. Die Dreieinigkeit widerspricht dem Verstande; durch einen Andern von einer moralischen Schuld befreit zu werden widerspricht dem Verstande; Wein für Blut, Brod für Fleisch, zumal eines Verstorbenen, zumal eines gen Himmel Gefahrenen, zu halten, widerspricht dem Verstande. Die Christen, urtheilt der Karaitische Jude, zerarbeiten sich an diesen Widersprüchen. Ihre Theologen ersinnen die ungeheuersten Sophismen, um eine Nothwendigkeit in sie hineinzudichten. (...) Wie glücklich ist der Jude, daß er, als strenger Monotheist, mit solchen Widersprüchen gar nicht sich herumzuschlagen hat. Er braucht nichts von der Moral des Christenthums zu opfern. Die Nächstenliebe, die Feindesliebe kommen schon im alten Testament vor. Auch ist die Moral nichts dem Christenthum Eigenthümliches."[581]

Rosenkranz schildert uns ein in seiner Religion sehr selbstbewußtes Judentum,[582] das in seiner Aufgeklärtheit Eiferertum nicht nötig hat – dies entspricht der ruhigen Haltung, die Vater Meier und auch Joseph und Eduard in diesen Fragen einnehmen. Dieses Bewußtsein von der überlegenen Vernünftigkeit der eigenen Religion ist es letztlich auch, das Jennys Konflikte verursacht: alle geistig-religiösen Gründe sprechen für dieses Judentum, in dessen Geist sie erzogen worden ist; für das Christentum, das dem nur ein "Du mußt glauben!" entgegensetzen kann und daneben so viel Widervernünftiges in sich birgt, spricht nur ihre Liebe zu Reinhard.

Aber die Autorin beschränkt sich nicht darauf, Jennys Konflikt als edlen inneren Kampf zwischen Liebe und Wahrhaftigkeit darzustellen; ganz realistisch werden auch handfeste andere Motive ins Spiel gebracht, die vor allem bei Jennys Entscheidung, sich trotz ihrer Zweifel taufen zu lassen, eine Rolle spielen.

Nachdem sie sich einmal zur Konversion entschlossen hat und diesen Entschluß auch immer wieder verteidigt, ihr Überzeugtsein von der christlichen Religion immer wieder beteuert hat, fürchtet sie sich davor, lächerlich zu erscheinen vor der Welt, wenn sie diese Entschei-

---

581 *Rosenkranz*, Karl: Königsberger Skizzen, Danzig 1842 (Nachdruck Hannover 1972), Erste Abtheilung, S. 278-280.

582 *Rosenkranz*, Königsberger Skizzen, S. 280 f.

dung rückgängig macht (II/S. 26). Sie schämt sich vor allem vor Vater und Bruder, das zuzugeben, was diese längst wissen: daß ihr Verlangen nach der Taufe ausschließlich in ihrer Liebe zu Reinhard seinen Grund hat (II/S. 20). Und beinahe noch stärker ist ein dritter Faktor: ihre Eifersucht auf Therese. Die Vorstellung, Therese könnte ihren Platz bei Reinhard einnehmen, wenn sie, Jenny, ihre Glaubenszweifel eingestehen und von der Taufe zurücktreten würde, läßt sie bitterlich weinen, stärkt aber auch ihren Kampfesmut (II/S. 21, S. 25-27). "(...) Therese (würde) eigensüchtig genug sein, auf den Trümmern von Jenny's Glück- und Liebestempel sich eifrig ein bürgerliches Wohnhaus zu gründen. Das sollte und durfte aber nicht geschehen; Therese sollte nicht ernten, wo Jenny mit ihrem Herzblute gesäet hatte" (II/S. 21). Nicht zuletzt diese Eifersucht ist es, die Jennys Geist unermüdlich nach einer Lösung ihres Glaubensproblems suchen läßt und die sie animiert, "Alles durchzudenken, was ihr je von religiösen Ansichten bekannt geworden war, bis sie entschieden zu der Überzeugung gelangte, die Dogmen als eine Nebensache zu betrachten, und, um Reinhard's Meinung zu schonen, endlich ein Glaubensbekenntniß zu Stande brachte, das in Spitzfindigkeit dem ältesten Jesuiten Ehre gemacht hätte." (II/S. 21-22).

Mit diesen sehr irdischen Gründen – Heiratswunsch, Eifersucht, soziales Ansehen – als Movens für eine Taufe war Jenny zu ihrer Zeit kein Einzelfall. Es waren offensichtlich ganz überwiegend außerreligiöse Gründe, aus denen heraus Juden zu Beginn des 19. Jahrhunderts die Taufe anstrebten, vor allem nach dem Emanzipationsedikt von 1812, als sich dessen gesellschaftliche Wirksamkeit als sehr gering herausstellte.[583] Manche Autoren sprechen sogar von einer "Taufepidemie",[584] die vor allem Berlin, Breslau und Königsberg betroffen habe.[585] In den Aufzeichnungen der kirchlichen Stellen über Taufvorbereitungen und -durchführungen erscheinen zwar durchaus religiöse Motive ("Überzeugung von der Wahrheit und Überlegenheit der christlichen Lehre, mangelnde Befriedigung im Judentum, alleinige Glückseligkeit im Christentum, Vorbildlichkeit des christlichen Lebens, Liebe zum Christentum seit der Jugend"),[586] aber diese Angaben tauchen in so eklatanter Ähnlichkeit auf, daß man ihre Glaubwürdigkeit bezweifeln kann.[587] Natürlich wird kein Täufling der Kirche gegenüber die rein religiösen Motive seines Vorhabens in Frage stellen. Ein anderes Bild vermitteln staatliche Protokolle; hier werden die weltlichen Begründungen für den eigentlich religiösen Vorgang in aller Offenheit dargelegt: "geschlechtliche Beziehungen mit Christen und folgende

583 *Cohen*, Carl: The Road to Conversion, in: Leo Baeck Institute Yearbook 6, Jerusalem/London/New York 1961, S. 259-279, S. 272; *Menes*, Conversion Movement in Prussia, S. 189; siehe dazu auch: Jewish Apostasy in the Modern World (Hrsg.: Todd Endelman), New York/London 1987, Einleitung von Todd Endelman, S. 10/11.

584 So *Kisch*, Judentaufen, S. 39, S. 40; *Menes*, Conversion Movement in Prussia, S. 187.

585 Durch Statistiken ist zu belegen, daß diese Taufwelle wohl doch nicht epidemische Ausmaße annahm. Sie erregte zwar Aufsehen, gefährdete aber nie die Existenz der jüdischen Gemeinden. *Menes* belegt in seiner Studie, daß zwischen 1812 und 1847 die natürliche Zuwachsrate in Preußen um ein Vielfaches über der Konversionsrate lag (a. a. O., S. 191-192). Auch Deborah Hertz weist aufgrund des von ihr herangezogenen statistischen Materials den Begriff der Taufepidemie als übertrieben zurück (*Hertz*, Deborah: Jewish High Society in Old Regime Berlin, New Haven 1988, S. 225), konstatiert allerdings auch einen erheblichen Anstieg der Judentaufen nach 1800 jedenfalls in Berlin (a. a. O., S. 227 ff.).

586 *Kisch*, Judentaufen, S. 27.

587 *Kisch*, Judentaufen, S. 27.

Schwangerschaft, vorangegangene Taufe der anderen Familienmitglieder, Unmöglichkeit der Befolgung des jüdischen Religionsgesetzes in Diensten eines christlichen Dienstherrn, Streitigkeiten mit der jüdischen Gemeinde, Streben nach einer staatlichen Anstellung".[588] Daß eine Taufe ausschließlich unter religiösen, unter Glaubensgesichtspunkten stattfand, war offensichtlich selten. Deborah Hertz weist in ihrer materialreich belegten Studie darauf hin, daß von den Salonières in Berlin Henriette Herz die einzige war, die aus Überzeugung konvertierte, ohne daß eine Eheschließung oder berufliche Möglichkeiten in Aussicht standen.[589] Auch Carl Cohen betont das Faktum, daß zu jener Zeit kaum ein Jude zum Christentum konvertierte, weil er vom größeren Wahrheitsgehalt des letzteren überzeugt gewesen wäre.[590]

Diese insgesamt eher kargen Angaben geben uns allerdings keine Auskunft darüber, wie leicht oder wie schwer dem einzelnen der Schritt zur Taufe geworden ist, selbst wenn er als notwendig oder als Erleichterung empfunden wurde, und ob nach vollzogener Taufe möglicherweise Zweifel an der Richtigkeit dieses Schrittes aufkamen. Derartige Aussagen wären wohl am ehesten von der kleinen Gruppe derer zu erwarten, die über ihr Leben in Memoiren oder Tagebüchern Rechenschaft abgelegt haben. Kisch hat in seiner Untersuchung festgestellt, daß Stellungnahmen von Konvertiten in dieser Hinsicht sehr selten sind.[591] Zu den wenigen, die sich dazu geäußert haben, gehören August Lewald (ein Verwandter Fannys) und Fanny Lewald selbst.[592] Der Roman "Jenny" kann durchaus als aussagekräftiges Dokument[593] darüber betrachtet werden, welche Zweifel und Gewissenskonflikte mit einer Taufe verbunden sein konnten, und auch dafür, daß sehr persönliche psychische und zwischenmenschliche Faktoren eine Rolle spielten, wenn trotz aufkommender Zweifel am Entschluß zur Taufe festgehalten wurde.

Jennys Konflikte erfahren ihre sicherlich außergewöhnliche Zuspitzung naturgemäß dadurch, daß ihrem pfarrerlichen Verlobten die formale Taufe nicht genügt, sondern daß er Jennys vollkommene Umwandlung in eine Christin erwartet, die sich dem christlichen Glauben total und mit herzenstiefer Überzeugung angelobt. Ein Übertritt zur christlichen Kirche allein wäre – nach allem, was wir über Jenny und ihre Familie erfahren haben – kein erschütterndes Problem gewesen; das Problem ist vielmehr die Forderung nach absoluter und uneingeschränkter Dogmengläubigkeit, die Jennys unabhängiger Geist nicht erfüllen kann.

Dieses Dilemma Jennys und auch ihr Versuch, es zu lösen (nämlich: in einem Brief um Akzeptanz zu bitten auch bei fehlender Dogmengläubigkeit) hat eine historische Parallele: das oben schon kurz erwähnte "Sendschreiben an Seine Hochwürden, Hrn. Oberconsistorialrath

588 *Kisch*, Judentaufen, S. 28, basierend auf dem von Menes dokumentierten Material.

589 *Hertz*, Jewish High Society, S. 209.

590 *Cohen*, Road to Coversion, S. 279; *Endelman*, Einleitung zu "Jewish Apostasy in the Modern World", S. 9, S. 14.

591 *Kisch*, Judentaufen, S. 29-37; ebenso: *Cohen*, Road to Conversion, S. 278.

592 *Kisch*, Judentaufen, S. 73-88.

593 Der Begriff Dokument erscheint mir ganz adäquat – die autobiographischen Parallelen sind nicht zu übersehen, wenn man *Lewalds* "Meine Lebensgeschichte" (Hrsg.: Ulrike Helmer, Bd. 1: Im Vaterhause, Frankfurt a. M. 1988 liest, S. 188-197, S. 212-217.

und Probst Teller von einigen Hausvätern jüdischer Religion" (Berlin 1799), als dessen Autor David Friedländer gilt, entstand aus einer vergleichbaren Situation heraus.

Es mag auf den ersten Blick unzulässig erscheinen, die noch nicht zu Ende ausgesponnenen und noch nicht deutlich konturierten Gedankengänge des jungen Mädchens mit dem wohlformulierten, fundierten und durchdachten Schriftsatz des reifen Mannes zu vergleichen, eines Mannes, der sich schon jahrzehntelang mit religiösen und gesellschaftspolitischen Fragen des Judentums auseinandergesetzt hat. Dennoch: bei genauem Hinsehen finden sich erstaunliche Ähnlichkeiten.[594]

Sowohl Friedländer als auch Jenny haben sich vom orthodoxen Judentum entfernt; beide sind im aufklärerischen Denken zu Hause, dem die natürliche Religion als Basis aller historischen Religionen bedeutsamer erscheint als die Eigenarten, die die Verschiedenheiten dieser Religionen konstituieren. Beide wollen eigentlich ihr Judentum nicht verlassen, in dem sie sich verwurzelt fühlen; beide sind durch äußere Gründe veranlaßt, einen Eintritt in die christliche Kirche zu erwägen: Jenny möchte einen Christen heiraten; Friedländer, nach der bitteren Erfahrung, daß jahrelange Bemühungen um eine Verbesserung des rechtlichen und gesellschaftlichen Status der Juden erfolglos geblieben sind, sieht nun die einzige Möglichkeit in einem Eintritt in die protestantische Kirche. Beide wollen dabei ihre intellektuelle und religiöse Wahrhaftigkeit und Integrität nicht aufgeben, sondern ihrer partiellen Nichtübereinstimmung mit der christlichen Religion in einer Kompromißlösung Ausdruck geben. Die grundlegenden Wahrheiten des Christentums – Monotheismus, Unsterblichkeit der Seele, Bestimmung des Menschen zur Glückseligkeit[595] – sind mit dem Judentum in Übereinstimmung; die christlichen Lehren können sie akzeptieren. Der unüberwindliche Stolperstein ist die Forderung der Kirche, ein Glaubensbekenntnis zu den christlichen Dogmen ablegen zu müssen, die für Friedländer verstandesmäßig nicht nachvollziehbar sind - Geschichtswahrheiten, aber keine ewigen Wahrheiten[596] –, zu denen er also kein Bekenntnis ablegen kann, und die auch für Jenny "unerfaßbar" sind, die ihrem Verstand widerstreben (I/S. 309). Immer wieder klingt an, daß es nicht der christliche Glaube an sich ist, mit dem sie nicht ins Reine kommen kann, sondern nur dieser geforderte Dogmenglaube; sie kann nicht glauben "nach Deinem (Reinhards) Sinne" (II/S. 25), sie kann nicht an Christus glauben, "wie Ihr es ver-

---

594 Die folgenden Ausführungen basieren vor allem auf *Sendschreiben an Seine Hochwürden, Herrn Oberconsistorialrath und Probst Teller zu Berlin, von einigen Hausvätern jüdischer Religion*, Berlin 1799 (verf. von David *Friedländer*); *Littmann*, Ellen: David Friedländers Sendschreiben an Probst Teller und sein Echo, in: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland 6, Berlin 1936, S. 92-112. Auf diese letztere, sehr detaillierte Untersuchung beziehen sich auch die anderen von mir benutzten Arbeiten: *Schoeps*, Julius H.: Christentum ohne Christus? David Friedländers Versuch einer Glaubensvereinigung auf der Grundlage der Aufklärung und des Rationalismus, in: Das jüdisch-christliche Religionsgespräch (Hrsg.: Heinz Kremers/Julius H. Schoeps), Stuttgart/Bonn 1988, S. 55-70; *Scholtz*, Gunter: Friedrich Schleiermacher über das Sendschreiben jüdischer Hausväter, in: Judentum im Zeitalter der Aufklärung (Hrsg.: Vorstand der Lessing-Akademie); Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung Bd. 4; Bremen/Wolfenbüttel 1977, S. 297-351; *Smith*, David Charles: Protestant Attitudes Toward Jewish Emancipation in Prussia, Diss. New Haven 1971, darin Kap. III: Civil Equality Through Religious Fraternity? Friedländer's Proposals and the Ensuing Reactions (S. 91-144).

595 *Friedländer*, Sendschreiben, S. 17, S. 19-20; *Littmann*, Friedländers Sendschreiben, S. 94.

596 *Friedländer*, Sendschreiben, S. 38, S. 39, S. 50-53, S. 61; *Littmann*, Friedländers Sendschreiben, S. 94.

langt" (II/S. 130). Das immense Gewicht, daß auf die Dogmengläubigkeit gelegt wird, ist ihr unverständlich: "Was that es ihrer Liebe oder ihrem häuslichen Glücke, wenn Jenny Jesus für den Ersten unter den Menschen, statt Christus für Gott hielt, so lange sie nur seine Lehren befolgte?" (II/S. 23) Für sie ist "der Geist des Christenthums die Hauptsache in demselben" (II/S. 19-20).

Friedländer weiß, daß der "Schleifweg"[597] einer Umdeutung der Dogmen für ihn unakzeptabel und deshalb ungangbar ist.[598] Jenny versucht mit ihrem spitzfindig formulierten Glaubensbekenntnis, diesen Weg zu gehen; aber sie weiß genau. welche Lüge in dieser Spitzfindigkeit steckt, und sie muß erleben, daß ihr Gewissen diese Lüge nicht verdrängen kann (II/S. 14-27, S. 120-124). So wie Jennys Erziehern (Joseph formuliert dies am deutlichsten – I/S. 166-167) "schwebt ihm (Friedländer) das Ideal einer Glaubensvereinigung auf der Basis eines geläuterten Christentums vor".[599]

Sowohl Friedländer als auch Jenny legen die Entscheidung über die Akzeptanz ihrer Vorstellungen in die Hände von Christen, die sie zu den aufgeklärten rechnen.[600] Friedländer tut es explizit durch seine Frage an den Probst: "Belehren Sie uns, (...) edler Tugendfreund, wenn wir uns entschließen sollten, die große christliche protestantische Gesellschaft zum Zufluchtsort zu erwählen: Welches öffentliche Bekenntniß würden Sie, würden die Männer, die mit Ihnen in dem ehrwürdigen Rathe sitzen, von uns fordern?"[601] Jenny tut dies implizit, wenn sie der Hoffnung Ausdruck gibt, daß die Liebe Reinhards stark genug sein möge, um sie – Jenny – auch als nicht orthodox Gläubige zu seiner Ehefrau zu machen (II/S. 130). Beide werden von ihren Ansprechpartnern enttäuscht, denn beide erfahren Ablehnung (II/S. 142 ff.)[602] – wenn auch die Ablehnung Reinhards zu einem beträchtlichen Teil in seiner Eifersucht begründet liegt.

Für beide bedeutet dies Verzicht und in gewisser Weise eine Rückkehr ins Judentum. Jenny versteht sich auch nach ihrer Taufe als Jüdin, was im zweiten Teil des Romans deutlich zum Ausdruck kommt (II/S. 163, S. 194, S. 258-259). David Friedländer arbeitete mit dem Teil der Judenschaft zusammen, der seine Ansichten teilte,[603] blieb auch in seinen Predigten ein Verfechter des Vernunftgedankens in der Religion[604] und setzte sich weiterhin für das Ziel einer Vereinigung von Christentum und Judentum ein, als deren Vorstufe er ein reformiertes Judentum ansah.[605]

Dieser Vergleich macht gerade durch seine verblüffenden Parallelen noch einmal deutlich, was wir insgesamt für das Religionsverständnis Jennys und ihrer Familie festgestellt haben:

597 *Friedländer*, Sendschreiben, S. 60.

598 *Friedländer*, Sendschreiben, S. 60/61; *Littmann*, Friedländers Sendschreiben, S. 94.

599 *Littmann*, Friedländers Sendschreiben, S. 94.

600 *Littmann*, Friedländers Sendschreiben, S. 100-103; *Lewald*: Jenny, II/S. 23, S. 127-131.

601 *Friedländer*, Sendschreiben, S. 63.

602 *Littmann*, Friedländers Sendschreiben, S. 103 ff.

603 *Meyer*, Origin of the Modern Jew, S. 81.

604 *Meyer*, Origin of the Modern Jew, S. 82.

605 *Meyer*, Origin of the Modern Jew, S. 83.

das Verharren jüdischen Denkens in der Aufklärung, aus dem nicht nur 1799, sondern auch noch um 1830 die Hoffnung auf die Möglichkeit einer Annäherung zwischen Christentum und Judentum erwächst.

Die Betrachtung der in unserem Roman dargestellten religiösen Einstellungen durch die erklärende und erhellende Folie der Geschichte hat es uns möglich gemacht, die Fiktion in den Kontext der geistigen Strömungen ihrer damaligen Gegenwart einzuordnen. Auf diese Weise konnte nicht nur die Verwurzelung der Protagonisten in der Aufklärung nachgewiesen werden; es ist mit Hilfe dieses Untersuchungsansatzes auch deutlich geworden, daß das eher "unzeitgemäße", der Aufklärung verpflichtete Denken jüdischer Kreise, das Lewald darstellt, in jener Zeit keine Seltenheit gewesen ist. Positionen, die die Autorin die Mitglieder der Familie Meier in religiösen Fragen einnehmen läßt, ihre Haltung zu Judentum und Taufe, konnten mit Hilfe historischen Datenmaterials in die Struktur der Zeit eingeordnet werden.

Umgekehrt hat die nüchterne Folie der Geschichte Farbe und Plastizität gewonnen durch die dichterische Gestaltung der Wirklichkeit; das Medium des Erzählens hat dem Skelett geschichtlicher Faktizität menschliche Form gegeben und ihm Leben eingehaucht. Der Roman läßt uns miterleben, daß die als Assimilationswilligkeit bezeichnete Haltung nicht unbedingt eine eindeutige, klare Entscheidung, sondern ein konfliktreicher Weg war, der Identitäts- und Zugehörigkeitsprobleme mit sich brachte, und daß das Sichentfernen aus der Orthodoxie bedeutete, die eigene Position immer wieder klären zu müssen. Die Entscheidung zur Taufe, in Statistiken und amtlichen Aufzeichnungen quantitativ erfaßt und nur wenig qualitativ durchleuchtet, wird in der "erzählten Geschichte" in ihrer schillernden und zwiespältig schwankenden Prozeßhaftigkeit deutlich: die Vorfreude auf Erfüllung der Liebe wird umwölkt von der Angst, sich durch diesen Schritt der Familie zu entfremden; intellektuelle und moralische innere Kämpfe stehen im Kontrast zu allgemein-menschlichen Gefühlen der Eifersucht und der Angst, lächerlich zu erscheinen. Das Faktum einer klaren und durchdachten religiösen Einstellung wird erweitert zum lebendigen Bild, auf dem das Verwobensein aller dieser Phänomene in seiner Wirkung auf das Leben und die Entscheidungen der Romanfigur entfaltet ist. Selbst in diesem nicht sehr umfangreichen Roman, in dem die Religion im Leben der jüdischen Protagonisten eigentlich keine bestimmende Rolle mehr spielt, ist ablesbar, daß der Schritt zur Assimilation via Taufe ein schmerzhafter und konfliktreicher Weg sein konnte, der mit dem schließlich vollzogenen Akt nicht unbedingt abgeschlossen war.

5. Jüdisch und bürgerlich: Die Familie Meier

Die Meiers sind bewußte Juden und wollen ihrem Judentum treu bleiben. Der Übertritt zum Christentum ist in ihrem Sinn nur dann akzeptabel, wenn man von der Wahrheit dieser Religion überzeugt ist, wenn man glaubt. Taufe als Möglichkeit der leichteren gesellschaftlichen Integration und Akzeptanz widerspricht ihrem um Klarheit und Aufrichtigkeit bemühten Denken. Zugleich haben wir gesehen, daß sie sehr darauf bedacht sind, sich in der nichtjüdischen bürgerlichen Mehrheitsgesellschaft einen Status zu verschaffen, *als Juden* den Maßstäben der bürgerlichen Gesellschaft zu entsprechen, was ohne starke Akkulturationsbereitschaft kaum denkbar ist. Wie schlagen sich diese beiden Tendenzen – das bewußte Jüdischsein und das Streben nach gesellschaftlicher Akzeptanz - in der Familienstruktur und im Familienleben nieder? Gibt es Verhaltensweisen, in denen die Zugehörigkeit der Meiers zum Judentum spürbar wird? Findet das Bemühen um Akkulturation einen Niederschlag im Familienleben und im Rollenverhalten der Familienmitglieder? Können die beiden Tendenzen harmonisch miteinander verschränkt werden oder hat eine von beiden einen bestimmenderen Einfluß? Wie ist diese Familie in ihrer speziellen Haltung zu Judentum und Akkulturationsbereitschaft im Spektrum ihrer Zeit zu sehen?

Diese Fragen beantworten zu wollen ist eine etwas heikle Angelegenheit. Zum einen ist Familie stets eine völlig individuelle Einheit mit ganz eigenen Strukturen, Verhaltensmustern, Dominanzverhältnissen und psychologischen Interdependenzen, und allgemeingültige Aussagen zum Zwecke einer bestimmten Zuordnung sind problematisch.

Zum zweiten ist es schwierig, Verhaltensmuster aus der Zugehörigkeit zum Judentum abzuleiten – natürlich gab und gibt es Phänomene in der traditionellen jüdischen Familie, die ebenso in nichtjüdischen Familien zu finden waren/sind. Ich werde mich deshalb auf solche Aspekte beschränken, die sich möglichst eindeutig aus der jüdischen Geschichte und Religion heraus als jüdisch definieren lassen.

Es gibt noch weitere Stolpersteine, die eine historisch fundierte Analyse unserer Romanfamilie erschweren.

Wenn wir uns der Geschichte der jüdischen Familie zuwenden, stoßen wir auf zwei grundlegende Schwierigkeiten, die einer Betrachtung aus historischer Sicht im Wege stehen:

Zunächst ist zu konstatieren, daß die jüdische Familie von der Wissenschaft erst in jüngster Zeit als Forschungsobjekt entdeckt worden ist; Studien dazu sind also noch nicht sehr zahlreich.[606] Umfassende Untersuchungen zum 19. Jahrhundert sind offensichtlich noch nicht

[606] Dieses Defizit wird in fast allen Publikationen beklagt; zugleich werden ausführliche Fragestellungen für mögliche Forschungsfelder umrissen. Siehe dazu: *Carlebach*, Julius: Deutsche Juden und der Säkularisierungsprozeß in der Erziehung, in: Das Judentum in der Deutschen Umwelt 1800-1850. Studien zur Frühgeschichte der Emanzipation (Hrsg.: Hans Liebeschütz/Arnold Paucker), Tübingen 1977, S. 55-93, S. 58, S. 76-81, S. 93; *Carlebach*, Julius: Family Structure and the Position of Jewish Women, in: Revolution and Evolution. 1848 in German-Jewish History (ed.: Werner E. Mosse/Arnold Paucker/ Reinhard Rürup), Tübingen 1981, S. 156-187, S. 157; *Hyman*, Paula E.: Introduction: Perspectives on the Evolving Jewish Family, in: The Jewish Family. Myths and Reality (ed.: Steven M. Cohen/Paula E. Hyman), New York / London 1986, S. 3-13, S. 3-5; *Kaplan*, Marion A.: Family Structure and the Position of Jewish Women. A

erstellt. Marion A. Kaplan liefert allerdings in ihren Studien zum Leben der jüdischen Frau im deutschen Kaiserreich ergiebiges Material, das auch für unseren Zweck und Zeitraum sehr aufschlußreich ist; mit Hilfe einiger weiterer Aufsätze und Sammelbände ist es immerhin möglich, sich ein – wenn auch nicht empirisch vollständiges – Bild vom jüdischen Familienleben in den uns interessierenden Jahrzehnten zu machen.[607] Und als zweites: *die* jüdische Familie hat es in der Zeit nach der Zerstreuung der Juden nie gegeben. Die Lebensumstände der Juden in den verschiedenen Ländern der Diaspora (und auch innerhalb Deutschlands resp. Preußens) waren äußerst unterschiedlich, und natürlich beeinflußten ihre unterschiedliche soziale Stellung und der Grad ihrer Akkulturation an die sie umgebenden Gesellschaften Familienstruktur und Familienleben doch so deutlich, daß sich kein einheitliches Muster jüdischen Familienlebens entwickeln konnte.[608]

Dennoch gibt es einige gemeinsame Faktoren, die – in welchem Ausmaß auch immer – prägend auf jüdisches Familienleben einwirkten; diese Faktoren sind einerseits historisch bedingt, zugleich aber für die gesamte Zeit der Diaspora gültig:

- der Minderheitenstatus, den die Juden überall hatten und der in der Regel gekoppelt war mit erheblichen rechtlichen Einschränkungen und Benachteiligungen;
- die Bedrohung von außen, angesichts derer die Familie stets ein notwendiges und das einzige sichere Refugium bedeutete;
- die gemeinsame religiöse Tradition, die in hohem Maße das alltägliche Leben regelte und determinierte;

Comment, in: Revolution and Evolution. 1848 in German-Jewish History (ed.: Werner E. Mosse/Arnold Paucker/Reinhard Rürup), Tübingen 1981, S. 189-203, S. 189; *Kaplan*, Marion A.: Priestess and Hausfrau: Women and Tradition in the German-Jewish Family, in: The Jewish Family. Myths and Reality (ed.: Steven M. Cohen/Paula E. Hyman), New York/London 1986, S. 62-81, S. 74; *Kaplan*, Marion A.: Tradition and Transition. The Acculturation, Assimilation and Integration of Jews in Imperial Germany. A Gender Analysis, in: Leo Baeck Institute Yearbook 27, London/Jerusalem/New York 1982, S. 3-35, S. 19. An älteren Studien zu diesem Thema werden lediglich zwei immer wieder erwähnt, die auch für meine Arbeit wichtige Informationen lieferten: die umfassende fünfbändige Analyse von *Goitein*, S. D.: A Mediterranean Society – The Jewish Communities of the Arab world as portrayed in the Documents of the Cairo Geniza; Berkeley/Los Angeles/London 1971 bis 1988, deren dritter Band (1978) der Familie gewidmet ist; und die Studie über die aschkenasische Familie in *Katz*, Jacob: Tradition and Crisis – Jewish Society at the End of the Middle Ages, New York 1961 (diese Untersuchungen zur Familie sind identisch mit Katz' Aufsatz "Family, Kinship, and Marriage among Ashkenazim in the 16th-18th Centuries" in: Jewish Journal of Sociology I, 1959, S. 4-22).

607 Außer der bereits genannten Literatur entnahm ich wertvolle Anregungen zu diesem Thema den folgenden Arbeiten: *Zur Geschichte der jüdischen Frau in Deutschland* (Hrsg.: Julius Carlebach), Berlin 1993; *Hyman*, Paula E.: Jewish Fertility in Nineteenth Century France, in: Modern Jewish Fertility (ed.: Paul Ritterband), Leiden 1981, S. 78-93; *Hyman*, Paula E.: The Modern Jewish Family. Image and Reality, in: The Jewish Family. Metaphor and Memory (ed.: David Kraemer), New York/Oxford 1989, S. 179-193; *Kaplan*, Marion A.: For Love or Money. The Marriage Strategies of Jews in Imperial Germany, in: Leo Baeck Institute Yearbook 28, London/Jerusalem/New York 1983, S. 263-300; *Kaplan*, Marion A.: The Making of the Jewish Middle Class. Women, Family, and Identity in Imperial Germany, New York/Oxford 1991; *Lowenstein*, Steven M.: Voluntary and Involuntary Limitation of Fertility in Nineteenth Century Bavarian Jewry, in: Modern Jewish Fertility (ed.: Paul Ritterband), Leiden 1981, S. 94-111.

608 Auf diese Tatsache wird in der Literatur immer wieder verwiesen. Siehe dazu: *Hyman*, Introduction: Perspectives on the Evolving Jewish Family, S. 6-7; *Hyman*, Modern Jewish Family. Image and Reality, S. 180; *Kaplan*, Family Structure and the Position of Jewish Women, S. 196-197.

- die zentrale Rolle, die Familie in der Religion einnimmt: die Wichtigkeit von Eheschließung und Familiengründung wurde von allen Juden akzeptiert, war sozusagen selbstverständlich.[609]

Im folgenden werde ich die Familie Meier allerdings nicht nur unter dem Blickwinkel ihrer Zugehörigkeit zum Judentum, sondern auch unter dem Blickwinkel ihrer Bürgerlichkeit betrachten. Inwieweit diese Trennung der Betrachtungsweise aufrechterhalten werden kann, soll die Analyse ergeben; als Arbeitsansatz erscheint sie mir notwendig und sinnvoll.

5.1. Der jüdische Aspekt

Daß äußere Gegebenheiten – Minderheitenstatus, Rechtsunsicherheit, Bedrohung – die jüdische Familie prägten, liegt auf der Hand. Die Restriktionen, denen jüdisches Leben in Deutschland unterworfen war, hatten sehr direkte Auswirkungen auch in diesem Bereich: die Neugründung einer Familie war nicht zuletzt davon abhängig, ob ein junges Paar Wohnrecht in einer jüdischen Gemeinde bekommen konnte.[610] Auch bei der Anzahl der Kinder spielte eine Rolle, inwieweit ihnen unter der herrschenden Rechtslage ein sicherer Status gewährleistet war – sei es, daß nur eine bestimmte Kinderzahl erlaubt war, sei es, daß die für jedes Familienmitglied zu zahlende Steuer so beträchtlich war, daß die Beschränkung auf eine kleine Familie als Notwendigkeit erschien.[611] Ebenso konnte die zwangsweise Beschränkung auf bestimmte Berufe Einfluß auf die Kinderzahl haben – in Handelsberufen waren z. B. helfende Kinderhände wenig einsetzbar. Jedenfalls ist der Trend zu geringerer Kinderzahl in jüdischen Familien spürbar früher zu beobachten als in nichtjüdischen Familien.[612]

Nicht nur die jahrhundertelange Erfahrung rechtlicher Diskriminierung determinierte die Existenz der Familie; auch die Tatsache ständiger Unsicherheit, die Angst vor Vertreibung und Übergriffen, das stete Gefühl latenten Bedrohtseins wirkte sich aus. Familie war der einzige sichere und verläßliche Bezugspunkt. Dabei muß der Familienbegriff hier erweitert verstanden werden: verwandtschaftliche Beziehungen über die Kernfamilie hinaus hatten eminente und überlebenswichtige Bedeutung als Schutz und als Sicherheitsfaktor, sowohl in physischer als auch in ökonomischer Hinsicht.[613] Solange private, gesellschaftliche und ge-

---

609 *Carlebach*, Family Structure, S. 162-163, S. 165; *Hyman*, Introduction: Perspectives on the Evolving Jewish Family, S. 7; *Hyman*, Modern Jewish Family. Image and Reality, S. 185-186; *Kaplan*, Making of the Jewish Middle Class, S. 65, S. 70, S. 82-83.

610 *Katz*, Tradition and Crisis; über Familie und Verwandtschaft, S. 135-156, S. 140.

611 *Carlebach*, Deutsche Juden und der Säkularisierungsprozeß in der Familie, S. 78 (Carlebach bezieht sich hier auf die umfangreiche Darstellung dieses Problems bei *Freund*, Ismar: Die Emanzipation der Juden in Preußen unter besonderer Berücksichtigung des Gesetzes vom 11. März 1812, Berlin 1912, Bd. 1).

612 *Hyman*, Modern Jewish Family. Image and Reality, S. 180-81; *Lowenstein*, Steven M.: The Pace of Modernization of German Jewry in the Nineteenth Century, in: Leo Baeck Institute Yearbook 21, London/Jerusalem/New York 1976, S. 41-56, S. 53; *Lowenstein*, Voluntary and Involuntary Limitation of Fertility, S. 96, S. 99.

613 *Katz*, Tradition and Crisis, S. 143-151; *Kaplan*, Making of the Jewish Middle Class, S. 83-84. Eine sehr anschauliche und amüsante Darstellung der Vorteile eines weitgespannten und dichtgeknüpften Netzes verwandtschaftlicher Beziehungen findet sich in *Heymann*, Fritz: Der Chevalier von Geldern (in: Der Che-

schäftliche Verbindungen mit Nichtjuden nur begrenzt möglich bzw. unmöglich waren, bildete vor allem die Verwandtschaft ein Netz sicherer Kommunikations-, Unterstützungs- und Geschäftsstrukturen.

Möglicherweise ist dieser historische Hintergrund die Erklärung dafür, daß die Meiers nur zwei Kinder haben; und auch der Wunsch Vater Meiers, Jenny mit ihrem Cousin Joseph zu verheiraten, paßt durchaus in dieses Bild jüdischen Familienzusammenhaltes.

Primär jedoch war der innere Zusammenhalt der jüdischen Familie durch die Religion begründet. Die gemeinsame religiöse Tradition, die in hohem Maße das gesamte alltägliche Leben regelte, formte auch die Familie und ihre Lebensstrukturen. Viele der Religionsgesetze sind familienorientiert, d. h. die Verwirklichung der Religion fand im Familienleben statt. Geburt, Kindererziehung, Heirat, Ehe und Tod, Sabbath und die Feiertage – überall sind Religion und Familie untrennbar miteinander verwoben.

Wir müssen uns hier auf eine knappe Skizzierung dieses durch die Religion determinierten Familienlebens beschränken;[614] es ist ein solcher kleiner Einblick aber unumgänglich, denn erst dann läßt sich das Leben unserer Romanfamilie adäquat beurteilen und einordnen.

Familie ist also ein zentraler Faktor in der jüdischen Religion. Ehe und Familie sind religiöse und soziale Verpflichtung, Ehelosigkeit keine akzeptable Lebensform.[615] "Der vollständige Jude ist ein Erwachsener mit Weib und Kind. Kein Mann ist vollständig ohne eine Frau, keine Frau ist vollständig ohne einen Mann. Für jeden einzelnen liegt der ideale Schwerpunkt nicht in ihm selbst, sondern im Ganzen, wovon er ein notwendiger Teil ist."[616]

Die Gründung einer Familie, d. h. die Eheschließung, war nicht primär Sache des betreffenden Paares, sondern der Eltern oder – falls diese verstorben waren – von Verwandten oder

---

valier von Geldern. Eine Chronik der Abenteuer der Juden; Köln 1963, S. 245-359). Heymann schildert dort die vielfältigen und recht abenteuerlichen Reisen eines Großonkels von Heinrich Heine, der großes Geschick darin entwickelte, seine ausgedehnte (und offensichtlich sehr großmütige und großzügige) Verwandtschaft systematisch für ein gedeihliches Reisen und ökonomisches Überleben nutzbar zu machen.

614 Zusätzlich zu der oben bereits genannten Literatur habe ich hier noch herangezogen: *Barta*, Johannes: Die jüdische Familienerziehung in der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts in Mittel- und Osteuropa. Intentionen – Erscheinungsformen – Probleme, Diss. Tübingen 1972; *Berman*, Saul: The Status of Women in Halakhic Judaism, in: The Jewish Woman. New Perspectives (ed.: Elizabeth Koltun), New York 1976, S. 114-128; *Hyman*, Paula: The Other Half. Women in the Jewish Tradition, in: The Jewish Woman. New Perspectives (ed.: Elizabeth Koltun), New York 1976, S. 105-113; *Jüdisches Leben in Deutschland* – Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte (Hrsg.: Monika Richarz), 1. Bd.: 1780-1871, Stuttgart 1976; *Jüdisches Lexikon* (Begr.: Georg Herlitz; Red.: Ismar Elbogen), Bd. II, Berlin 1927/Nachdruck: Königstein/Ts. 1982; *Loewe*, Raphael: The Position of Women in Judaism, London 1966; *Toury*, Jacob: Soziale und politische Geschichte der Juden in Deutschland 1847-1871, Düsseldorf 1977; *Wegner*, Judith Romney: The Image and Status of Women in Classical Rabbinic Judaism, in: Jewish Women in Historical Perspective (ed.: Judith Baskin), Detroit 1991, S. 68-93; *Zborowski*, Mark/*Herzog*,Elizabeth: Das Schtetl. Die untergegangene Welt der osteuropäischen Juden; Frankfurt/München 1991. Ich habe kein anderes Werk gefunden, in dem das Leben des traditionellen Judentums im neuzeitlichen Europa so ausführlich und anschaulich dargestellt wird.

615 *Hyman*, Introduction: Perspectives on the Evolving Jewish Family, S. 7; *Kaplan*, For Love or Money, S. 263; *Katz*, Tradition and Crisis, S. 139, S. 146.

616 *Zborowski/Herzog*, Schtetl, S. 96.

Gemeindemitgliedern.[617] Junge Leute sollten möglichst frühzeitig verheiratet werden: sowohl in den talmudischen wie auch in späteren ethischen Schriften spiegelt sich das Wissen um sexuelle Bedürfnisse wider, deren Befriedigung als notwendig angesehen wurde, allerdings ausschließlich innerhalb einer Ehe erlaubt war.[618] In sexueller Askese sah man keinen ethischen Wert – sie wurde als nicht realisierbar betrachtet.[619] Die Tradition der sehr frühen Eheschließungen wurde seit dem 18. Jahrhundert allerdings in West- und Mitteleuropa nicht mehr aufrechterhalten; das Heiratsalter stieg deutlich an.[620]

Das Arrangement einer Ehe war eine eher nüchterne Angelegenheit. Die rechtlichen und materiellen Voraussetzungen für eine Ehe mußten gegeben sein; mögliche persönliche Defizite konnten durch Reichtum, Gelehrsamkeit (des Mannes) oder Sozialstatus aufgewogen werden.[621]

Oberhaupt der Familie war der Vater. Ihm gehörten die materiellen Mittel; die Mutter hatte allerdings Verfügungsrecht, insofern sie den Haushalt versorgen und – gemäß der religiösen Verpflichtung – wohltätige Zwecke unterstützen mußte. Sehr oft war allerdings gerade in traditionellen Familien die Mutter diejenige, die für den materiellen Unterhalt der Familie sorgte, um dem Familienvater das religiöse Studium zu ermöglichen.[622]

Der Segen einer Ehe sind die Kinder. "'Seid fruchtbar und mehret euch', so lautet das erste Gebot der Thora. Gott hat Seinem Volk geboten, ihm bei der Erfüllung seines Versprechens zu helfen, daß die Kinder Israel so zahlreich sein werden wie der Sand am Meer und die Sterne am Himmel."[623] Die Beziehung zwischen Eltern und Kindern ist die einer gegenseitigen Verpflichtung. Die Eltern tragen die Verantwortung dafür, daß "aus Kindern Leute" werden und gute Juden.[624] Gott und die Eltern gehören zusammen – Achtung der Eltern bedeutet Achtung vor Gott, so sagen es das Gesetz und der Talmud.[625] "God-consciousness enforces the authority-obedience system and constitutes the core of the family cohesion."[626] Strikter Gehorsam den Eltern gegenüber ist also grundlegend in der Religion verwurzelt; Anerkennung der elterlichen Autorität ist die Voraussetzung für die Anerkennung der Tradition, der Thora, des Gesetzes und trägt so zur Stabilisierung des religiös determinierten Sozialgefüges

---

617 *Carlebach*, Family Structure, S. 165; *Katz*, Tradition and Crisis, S. 137; *Kaplan*, For Love or Money, S. 264.

618 *Carlebach*, Family Structure, S. 167; *Katz*, Tradition and Crisis, S. 138/139.

619 *Katz*, Tradition and Crisis, S. 138/139.

620 *Hyman*, Modern Jewish Family. Image and Reality, S. 184-185.

621 *Katz*, Tradition and Crisis, S. 141-142; *Loewe*, Position of Women, S. 37-38; *Jüdisches Leben*, Bd. 1, S. 55; *Zborowski/Herzog*, Schtetl, S. 214.

622 *Katz*, Tradition and Crisis, S. 135-136.

623 *Zborowski/Herzog*, Schtetl, S. 243; siehe auch: *Jüdisches Lexikon*, Stichwort Familie, S. 586; *Loewe*, Position of Women, S. 36.

624 *Zborowski/Herzog*, Schtetl, S. 232, S. 266; siehe auch: *Barta*, Jüdische Familienerziehung, S. 78-83.

625 *Barta*, Jüdische Familienerziehung, S. 81-82; *Linzer*, Norman: The Jewish Family. Authority and Tradition in Modern Perspective, New York 1984, S. 68-71; *Zborowski/Herzog*, Schtetl, S. 233.

626 *Linzer*, Jewish Family, S. 70.

bei.[627] Die Verpflichtungen der Eltern sind aufgeteilt zwischen Vater und Mutter: während die Mutter für die physischen und emotionale Versorgung zuständig ist, hat der Vater die Verantwortung für die erzieherischen Aufgaben im intellektuellen und religiösen Bereich.[628] Dabei wird immer wieder betont, daß die dominierende Respektsperson der Vater ist; die Grundstruktur der Familie ist patriarchalisch.[629]

Nicht unerwähnt soll bleiben, daß bereits in talmudischen Schriften ein differenziertes pädagogisches Verhalten beim Lehren von Kindern empfohlen wird und, vor allem, daß schon hier ein deutliches Bewußtsein von Kindheit als einer besonderen Entwicklungsphase des Menschen zum Ausdruck kommt.[630]

Wenn ich oben den Vater als den Verantwortlichen für die religiöse Erziehung der Kinder (d. h. vor allem: der Söhne) apostrophiert habe, so darf doch daneben die Rolle der Mutter als Vermittlerin religöser Praxis keinesfalls unterschätzt werden. Während dem Vater die formal-intellektuelle Einführung in den geistigen Bereich der Religion oblag, war die Mutter diejenige, die für die Verwirklichung des religiösen Lebens in der Familie verantwortlich war und somit die Kinder in die Alltäglichkeit der Gesetzeserfüllung hineinführte.

Obwohl den Frauen in der "formalen" jüdischen Religionsausübung (Thorastudium, Synagoge) eine völlig untergeordnete Rolle zugewiesen war, spielten sie dennoch eine bedeutsame Rolle in der Religion. Familie war und ist ein Kernstück des Judentums; indem die Frauen primär die Verantwortung dafür hatten, hatten sie die Verantwortung für den Fortbestand von Juden und Judentum. Die vielfältigen Aufgaben in Haus und Küche, ritualisiert und reglementiert durch genaue Gesetzesvorschriften, die ebenso genau rituell festgelegte Vorbereitung und Durchführung von Sabbath und Festtagen – die Beschreibung all dieser eben auch religiösen Tätigkeiten wäre seitenfüllend und muß hier nicht wiederholt werden.[631] Jedenfalls sind sie ein erheblicher Bestandteil der Erfüllung religiösen Lebens. Auch die Pflege der Verwandtschaftsbeziehungen gehört dazu. Verantwortung und Hilfe für die Verwandten gehört zu den Verpflichtungen, die das Religionsgesetz vorschreibt,[632] und so spielten die verwandtschaftlichen Kontakte traditionell eine bedeutende Rolle.[633]

> (Hier ist allerdings ein kleiner Exkurs zur Rolle der Frau im Judentum unumgänglich:
>
> Es darf bei aller (auch soeben von mir) hervorgehobenen Wichtigkeit der Frau und Mutter für das religiöse Leben der Familie keinesfalls unerwähnt

---

627 *Barta*, Jüdische Familienerziehung, S. 78-83; *Linzer*, Jewish Family, S. 71, S. 73.

628 *Barta*, Jüdische Familienerziehung, S. 113-135; *Linzer*, Jewish Family, S. 86/87; *Zborowski/Herzog*, Schtetl, S. 232.

629 *Zborowski/Herzog*, Schtetl, S. 231, S. 233, S. 234; *Katz*, Tradition and Crisis, S. 136.

630 *Carlebach*, Säkularisierungsprozeß in der Erziehung, S. 63; *Kraemer*, David: Images of Childhood and Adolescence in Talmudic Literature, in: The Jewish Family. Metaphor and Memory (ed.: David Kraemer), New York/Oxford 1989, S. 65-80, S. 69-71.

631 Reichliches Material hierzu findet sich in *Zborowski/Herzog*, Schtetl, v. a. in den Kapiteln "Denke an den Sabbath" (S. 24-49) und "...und in die Ehe" (S. 212-323).

632 *Katz*, Tradition and Crisis, S. 136, S. 150.

633 *Hyman*, Modern Jewish Family. Image and Reality, S. 185.

bleiben, daß letztlich ihre Rolle im traditionellen Judentum im Vergleich zur Rolle des Mannes/Vaters eine untergeordnete und minder bedeutende war, sowohl im Bereich der rituellen Aktivitäten als auch rechtlich, vor allem aber ganz grundsätzlich: Im Judentum – wie in anderen patriarchalen Kulturen – "virtually all social roles and most character traits are ascribed according to sex, with the positions of highest status and the most highly prized characteristics – such as intelligence, initiative, emotional strength – reserved for men. While men are allowed to define themselves through a wide spectrum of activity in the world, women are defined in sociobiological terms as wife and mother and relegated almost exclusively to the home and family life."[634] Frauen hatten eindeutig einen zweitrangigen Status im Judentum: "Within the family the woman may have had a necessary and noble task to fulfill. But the heart and soul of traditional Judaism remained communal prayer and study. And prayer and study were the pursuits almost exclusively of men."[635]

Die bestimmende Gestaltung des jüdischen Familienlebens durch die Frauen, begründet in der Religion, wirkte weiter, als im Verlauf des 19. Jahrhunderts die jüdische (wie auch die nichtjüdische) Welt eine zunehmende Säkularisierung erfuhr.[636] Die sich in der Privatheit des Familienlebens realisierende Religiosität der Frauen wurde weit weniger von äußeren Veränderungen und Erfordernissen berührt als die der Männer, die ihre Religionsausübung schon durch die Ansprüche des Berufslebens in Frage gestellt sahen.[637] Die öffentliche Meinung akzeptierte darüber hinaus Religiosität eher bei Frauen als bei Männern.[638] So war es für Frauen leichter und selbstverständlicher, an ihren religiösen (zugleich alltäglichen) Traditionen festzuhalten und das Familienleben auch weiterhin dementsprechend zu gestalten, und sie taten dies. "Women were the last holdouts in practicing laws and traditions in the home, even among secular Jews who no longer observed dietary laws or the Sabbath."[639]

Vergleichen wir das Leben der Familie Meier mit diesen traditionellen Regeln jüdischen Familienlebens, so zeigt sich deutlich, daß ihre Abkehr vom traditionellen Judentum auch hier ihren Niederschlag gefunden hat.

Jüdische Feiertage spielen bei den Meiers nicht einmal mehr marginal eine Rolle; vom Sabbath ist ein einziges Mal die Rede, und Mutter Meier bekennt: "Wirklich (...) gehört aber die stille Sabbathfeier zu den Gesetzen der jüdischen Religion, die mir sehr gefallen und zu-

---

634 *Hyman*, The Other Half, S. 105-113, S. 105/106.

635 *Hyman*, The Other Half, S. 107. Zu dieser Problematik auch: *Berman*, The Status of Women in Halakhic Judaism, S. 114-128; *Frishman*, Judith: Als Mann und Frau erschuf sie sie. Feminismus und Tradition, in: Jüdische Lebenswelten. Essays (Hrsg.: Andreas Nachama/Julius H. Schoeps/Edward van Voolen), Frankfurt a. M.1991, S. 86-107; *Loewe*, Position of Women, S. 22-42; *Wegner*, The Image and Status of Women in Classical Rabbinic Judaism, S. 75, S. 81-83.

636 *Kaplan*, Making of the Jewish Middle Class, S. 69 ff.

637 *Kaplan*, Making of the Jewish Middle Class, S. 77/78.

638 *Kaplan*, Making of the Jewish Middle Class, S. 77/78.

639 *Kaplan*, Making of the Jewish Middle Class, S. 78.

sagen - obgleich wir sie nicht mehr halten." (I/S. 108). Dies war offensichtlich ungewöhnlich. Kaplan belegt in ihren Studien sehr umfassend, daß im häuslichen Bereich sowohl der Sabbath als auch die Feiertage wie auch die Besonderheiten der jüdischen Küche von den Frauen sehr lange noch beachtet und eingehalten wurden, mochte sich auch das Leben außerhalb des Familienkreises schon längst fern aller Religion abspielen.[640] Ebenso auffällig ist das Fehlen jeglicher Verwandtschaftskontakte. Auch hier betonen die Historiker die lang anhaltende (bis heute lebendige) Tradition, auch über Entfernungen hinweg die Familienbande aufrechtzuerhalten und zu pflegen[641] – nicht zuletzt, um auf diese Weise ein soziales Umfeld zu schaffen und zu erhalten und so den Ausschluß aus nichtjüdischen Kreisen zu kompensieren.[642]

Auch das Heiratsverhalten in der Familie Meier ist ungewöhnlich: Vater Meier selbst hat ganz offensichtlich nach eigener Wahl und durchaus unter Gefühlsgesichtspunkten seine Ehe geschlossen (I/S. 37-38, S. 233-234), und auch seinen Kindern gesteht er eine Eheschließung aus Neigung zu – wie ich oben in meinen Ausführungen dargelegt habe, ein in jüdischen Familien untypisches Verhalten: vor 1870 wurden jüdische Ehen in der Regel arrangiert.[643] Davon ist bei den Meiers nicht die Rede – wenn die Eltern es auch eigentlich gern sähen (und dies auch so geplant hatten), daß Jenny ihren Cousin Joseph heiraten würde. Die eigene Wahl des Mädchens wird ohne Widerspruch akzeptiert, wenn auch schweren Herzens. Daß letztlich beide Kinder unverheiratet bleiben, wird zumindest vom Familienoberhaupt offensichtlich akzeptiert – auch dies eine außergewöhnliche väterliche Toleranz.

Das Nichtvorhandensein traditioneller Charakteristika jüdischen Familienlebens bei den Meiers springt ins Auge: es ist ein im Rahmen der Zeitläufte ungewöhnliches Phänomen. In der Gegenwart der Romanfamilie Meier lebte der überwiegende Teil der deutschen Juden in traditionellen, religiös determinierten Strukturen, die natürlich auch das Familienleben prägten; die akkulturationswilligen bürgerlichen jüdischen Familien bildeten zu der Zeit nur eine winzige Gruppe.[644]

Diese geradezu anti-traditionalistische Haltung der Meiers ist ganz offensichtlich kein Zufall – sie muß gewollt und beabsichtigt sein. Man will – das hat schon das Kapitel über Eduard gezeigt – den Nachweis leben, daß man zu den "verbesserten" Juden gehört, die all die überkommenen orthodoxen Traditionen des täglichen Lebens abgelegt haben und dennoch mit Stolz Juden sind. Indirekt wird dies auch deutlich in der Erklärung, mit der Vater Meier die Beobachtung seines Sohnes kommentiert, daß jüdische Familien glücklicher und bestän-

---

640 *Kaplan*, Making of the Jewish Middle Class, S. 69-84; *Kaplan*, Tradition and Transition, S. 13-14; *Kaplan*, Priestess and Hausfrau, S. 71-73; *Volkov*, Shulamit: Jüdische Assimilation und Eigenart im Kaiserreich, in: dies.: Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert. Zehn Essays, München 1990, S. 131-145, S. 138.

641 *Hyman*, Modern Jewish Family. Image and Reality, S. 185; *Kaplan*, Making of the Jewish Middle Class, S. 83-84.

642 *Kaplan*, Making of the Jewish Middle Class, S. 83.

643 *Kaplan*, For Love or Money, S. 268 ff.

644 *Carlebach*, Family Structure, S. 162; *Kaplan*, Family Structure, Comment, S. 196, S. 198; *Lowenstein*, Pace of Modernization, S. 42; *Jüdisches Leben*, Bd. I, S. 47, S. 54/55; *Toury*, Soziale und politische Geschichte der Juden, S. 144.

diger seien und sich sorgfältiger um ihre Kinder bemühten, als er dies in christlichen Familien erlebt habe:

"Was aber das Glück der Ehen bei den Juden betrifft, so verdanken sie das, sowie manches andere Gute, dem Drucke, unter dem sie Jahrhunderte gelebt haben. Der Mann, dem die freie Bewegung ins Leben hinein überall verwehrt war, der nichts sein eigen nennen durfte, (...) dem blieb nichts, als sein Weib und seine Kinder. Sie waren das Einzige, das ihm Niemand rauben konnte, sie blieben sein, auch getrennt von ihm, sein durch den Glauben, und nur, indem sie sich von diesem trennten, konnten sie aufhören, sein zu bleiben. Wie natürlich also, wenn dem Juden Weib und Kind seine Welt wurden, und wenn bis heute das Beispiel glücklicher Häuslichkeit segensreich fortwirkt unter ihnen, obgleich die äußern Verhältnisse sich in mancher Beziehung geändert haben." (I/S. 136-137). Seine Erklärungen schließen alle inneren – nämlich religiösen – Gründe, die ja möglicherweise auch für ein hingebungsvolles Elternverhalten eine Rolle spielen könnten, völlig aus; er argumentiert ausschließlich mit dem äußeren Grund des Druckes einer feindlichen Umwelt.

Diese klare Distanzierung von aller religiösen Tradition macht ganz deutlich:

In der Familie Meier ist Judesein kein religiöses und damit den Alltag prägendes Phänomen mehr, nicht mehr innere Überzeugung, sondern ein von außen Gegebenes, in das man hineingeboren ist. Wenn es der Vater Meier lieber sähe, daß seine Tochter Jüdin bliebe, und wenn Eduard einen Übertritt zum Christentum ablehnt, so hat dies seinen Grund in einem jüdischen Selbstbewußtsein, das in dem Gefühl der Zugehörigkeit wurzelt: der Zugehörigkeit zu einem Volk in jahrhundertelanger Bedrängnis und Demütigung, das man nicht im Stich läßt. Aus dieser Akzeptanz jüdischen Schicksals hat sich Akzeptanz des eigenen individuellen Schicksals entwickelt – nicht als fatalistisch-resignatives Hinnehmen eines Unabänderlichen, sondern als bewußtes Annehmen des Faktischen, mit dem man sich identifiziert und das man im Bewußtsein des eigenen Wertes gestaltet, lebt und zu verändern bestrebt ist, aber ohne Selbstaufgabe und ohne Anbiederung an diejenigen, welche den Juden die Anerkennung immer noch verweigern.

Mit dem demonstrativen Verzicht auf all die Komponenten, die das traditionelle jüdische Familienleben prägen – mindestens minimales formales Festhalten an Feiertagsbräuchen, Pflege von Verwandtschaftsbeziehungen, Pflege eines jüdischen Bekanntenkreises, gewisse Bindungen an die jüdische Gemeinde – soll offensichtlich gezeigt werden, daß die Familie Meier bemüht ist, durch ihre Lebensweise gewisse judenfeindliche Klischees (z. B. den Vorwurf des starren jüdischen Festhaltens an überlebten traditionellen Religionsritualen und des unausweichlichen Eingebundenseits in einen engen jüdischen Verwandtschafts- und Bekanntschaftsklüngel) zu widerlegen, d. h.: keinerlei "jüdischen Makel" aufzuweisen. Auch der regelmäßige Theaterbesuch (I/S. 76) und die Einladung von Gelehrten, Künstlern und anderen interessanten Leuten (I/S. 6) tragen dazu bei, ein Bild von Aufgeschlossenheit und zeitgemäßem kulturellem Interesse zu bieten. Die Botschaft der Meiers (und die der Autorin) ist deutlich: stolzes und selbstbewußtes Judesein und vollkommene Zugehörigkeit zur bürgerlichen Mehrheitsgesellschaft und Akzeptanz von deren Standards schließen sich nicht aus, sondern sind harmonisch und mühelos miteinander vereinbar.

5.2. Der bürgerliche Aspekt

Die Familie Meier ist das, was man heute als "moderne Kleinfamilie" bezeichnen würde: Vater, Mutter, zwei Kinder. Mit in der Familie lebt der Neffe Joseph. Weitere Verwandte leben nicht im Hause und spielen auch keine Rolle für den Familienverband: weder Großeltern noch Tanten oder Onkel tauchen auf. Es ist ein intimes Kleinfamilienleben, was die Meiers führen – so, wie es in der normativen Familienliteratur der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts als erstrebenswert dargestellt wird.[645]

Meiers entsprechen mit dieser Struktur dem Ideal der bürgerlichen Familie der damaligen Zeit, wie es sich gegen Ende des 18.Jahrhunderts abzeichnete. Schauen wir uns das etwas genauer an:[646]

Im Zuge der Herausbildung des Bürgertums als neuer gesellschaftlicher Schicht und dessen veränderter Lebens- und Arbeitsbedingungen (Trennung von Erwerbsarbeit und Familienleben) entwickelt sich auch eine neue Familienstruktur. Drei Faktoren sind es vor allem, die das neue Bild von der Familie kennzeichnen:

- ein neues Ideal von Ehe, als deren Grundlage nun zunehmend die eheliche Liebe gilt;
- eine größere Bedeutung der Kinder und ihrer Erziehung;

---

645 *Rosenbaum*, Heidi: Formen der Familie. Untersuchungen zum Zusammenhang von Familienverhältnissen, Sozialstruktur und sozialem Wandel in der deutschen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts, Frankfurt a. M. 1982, S. 301. Wir finden in Rosenbaums Darstellung deutlich die Familie Meier wieder: "Die Konzentration auf die Familie, die Intensivierung und Intimisierung der Kontakte mit den nächsten Angehörigen war an den Prozeß des Sich-Abschließens der Familie nach außen gebunden. Die Kultivierung des Familienlebens verträgt sich nur mit einem geringen Grad der Offenheit nach außen. Diese notwendige Abschottung des engeren, aus Eltern und Kindern bestehenden Familienkreises wird in der normativen Familienliteratur der Zeit sehr deutlich. (...) (W)eitere Verwandte spielten als Familienangehörige keine Rolle. Das galt selbst für Großeltern. Beziehungen zur Nachbarschaft existierten kaum. Statt dessen traten nun die 'Freunde des Hauses' auf. (...) Sie wurden nach Bedarf und Neigung ausgewählt. Zweifellos wird man davon ausgehen können, daß in der bürgerlichen Familie auch Verwandte gelebt haben, auf jeden Fall geselliger Kontakt mit den in der Nähe lebenden näheren Angehörigen gepflegt wurde. Aber das entsprach nicht dem (literarischen) Selbstbild der bürgerlichen Familie." (a. a. O., S. 301).

646 Meine Ausführungen zur Familie basieren auf der folgenden Literatur: *Bürgerinnen und Bürger*. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert (Hrsg.: Ute Frevert), Göttingen 1988. Besonders wichtig waren für mich die Aufsätze von Ute *Frevert*, Karin *Hausen*, Marion *Kaplan* und Yvonne *Schütze*. *Deutsche Kindheiten*. Autobiographische Zeugnisse 1700-1900 (Hrsg.: Irene Hardach-Pinke/Gerd Hardach); Kronberg/Ts. 1978; *Frevert*, Ute: Frauen-Geschichte. Zwischen Bürgerlicher Verbesserung und Neuer Weiblichkeit, Frankfurt 1986; *Gay*, Peter: Erziehung der Sinne. Sexualität im bürgerlichen Zeitalter, München 1986, v. a. das Kapitel "Sozialwissenschaft als Kultursymptom", S. 417-430; *German Women in the Nineteenth Century*. A Social History (ed.: John C. Fout), New York/London 1984; *Hardach-Pinke*, Irene: Kinderalltag. Aspekte von Kontinuität und Wandel der Kindheit in autobiographischen Zeugnissen von 1700-1900, Frankfurt a. M./New York 1981; *Hippel*, Theodor G. von: Über die Ehe, Stuttgart 1972 (Nachdruck der Ausgabe Leipzig/Frankfurt a. M. 1790); *Lorenz*, Angelika: Das deutsche Familienbild in der Malerei des 19. Jahrhunderts, Darmstadt 1985; *Rosenbaum*, Heidi: Formen der Familie. Untersuchungen zum Zusammenhang von Familienverhältnissen, Sozialstruktur und sozialem Wandel in der deutschen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts, Frankfurt 1982; *Schaer*, Wolfgang: Die Gesellschaft im deutschen bürgerlichen Drama des 18. Jahrhunderts, Diss. Bonn 1961; *Segalen*, Martine: Die Familie. Geschichte, Soziologie, Anthropologie, Frankfurt a. M./New York/Paris 1990; *Sieder*, Reinhard: Sozialgeschichte der Familie, Frankfurt 1987; *Studien über Autorität und Familie*. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung; Paris 1936.

- die Abgrenzung von Familie als privater Sphäre.[647]

Nicht mehr allein materielle Aspekte sollen nun für eine Eheschließung ausschlaggebend sein (obwohl eine sichere materielle Basis natürlich auch weiterhin grundlegende Notwendigkeit für Eheschließung und Familiengründung bleibt); die gegenseitige Zuneigung der potentiellen Ehepartner erhält einen höheren Stellenwert. Ehe wird nun verstanden als eine Verbindung, die auf Gefühl und geistiger Gemeinschaft basieren soll und in der das Interesse aneinander sowie die Bereitschaft, sich gemeinsam weiterzuentwickeln, in den Vordergrund rücken. Liebe wird dabei aber nicht als romantische Leidenschaft verstanden, sondern – ganz im Sinne aufklärerischen Denkens – als "vernünftige Liebe", die eine der Vernunft nicht widersprechende Wertschätzung des Partners und seiner Qualitäten beinhaltet. Das Individuelle, grundlegende Determinante des sich herausbildenden Bürgertums, wird also deutlich stärker in die Partnerwahl miteinbezogen.[648]

Diese Vorstellungen von Liebe und Ehe finden wir deutlich realisiert in den Handlungsweisen und Vorstellungen der Lewaldschen Romanfiguren und in deren Liebesgeschichten. Vater Meiers Eheschließung lag Zuneigung zugrunde (I/S. 37-38, S. 233-234); aber ebenso war sie vernünftig, da sie zumindest "nirgend gegen Bestehendes zu kämpfen hatte" (I/S. 234), und von der gesicherten materiellen Basis dieser Ehe war ja schon die Rede. Bei seinen Kindern hat der Vater beide Aspekte vor Augen: er akzeptiert ihren Wunsch, eine Ehe aus Liebe zu schließen und möchte gern das Seinige dazu beitragen, daß diese Wünsche in Erfüllung gehen; zugleich vertritt er immer das Prinzip der Vernunft, das er aber nie mit Zwang durchzusetzen versucht: er vertraut stets auf die Kraft der Argumentation und Überzeugung. Unter dem Gesichtspunkt der Forderung nach "vernünftiger Liebe" ist es zwingend, daß die Ehe zwischen Jenny und Reinhard nicht zustandekommt; in dieser Liebesgeschichte zeigt sich auch, daß romantische Liebe allein für ein Zusammenleben nicht tragfähig genug ist. Während Jenny diese Erkenntnis durch schmerzhaft erlebtes Scheitern gewinnen muß, sieht Eduard die Unmöglichkeit einer solchen nicht-vernünftigen Bindung rechtzeitig ein und leistet Verzicht. Auch Jennys zweite Verlobung ist im Sinne des Vernunftgedankens zum Scheitern verurteilt. Zwar wird die individuelle Grundlage für diese Partnerschaft als geradezu ideal geschildert – Jenny und der Graf haben sich erst kennen- und schätzen gelernt, und aus dieser gegenseitigen Wertschätzung ist Liebe geworden – aber in Hinblick auf die gesellschaftlichen Verhältnisse ist auch diese Liebe letztlich unvernünftig. Die weise Skepsis Vater Meiers in Liebesdingen scheint der Meinung der Autorin eher zu entsprechen als ein optimistischer Glaube an die alles überwindende Kraft romantischer Leidenschaften.

Die zunehmende Beachtung des Individuellen im sich herausbildenden Bürgertum des 18. Jahrhunderts findet eine deutliche Ausprägung auch im zweiten der oben als konstitutiv für ein verändertes Familienbild genannten Aspekte: in der Erziehung der Kinder und in der Haltung, die die Eltern ihnen gegenüber einnehmen. Kinder werden – im Sinne Rousseaus –

---

[647] *Rosenbaum*, Formen der Familie, S. 251.

[648] *Rosenbaum*, Formen der Familie, S. 264; siehe dazu auch: *Sieder*, Sozialgeschichte der Familie, S. 130-132; *Hausen*, Karin: "...eine Ulme für das schwanke Efeu". Ehepaare im deutschen Bildungsbürgertum. Ideale und Wirklichkeiten im späten 18. und 19. Jahrhundert, in: Bürgerinnen und Bürger, S. 85-117, S. 90, S. 92.

als bildungsfähige Persönlichkeiten erkannt, denen eine ihrer Individualität entsprechende Entwicklungsmöglichkeit gegeben werden soll – wie oben erwähnt, deckte sich dieser neue Trend in der nichtjüdischen Gesellschaft mit sehr alter talmudischer Erkenntnis. Es wird nicht mehr wie bislang als ausreichend angesehen, daß sie gleichsam nebenher im Gefüge des "ganzen Hauses" in ihre Erwachsenenrolle hineinwachsen. Eine eigene Phase der Kindheit entfaltet sich in der Intimität der Kleinfamilie, geprägt von einer zunehmend emotionalisierten Eltern-Kind-Beziehung. In einem weitgehend von gesellschaftlichen Einflüssen abgeschotteten Familienleben sollen sich die Kinder ihren Anlagen gemäß entwickeln können und entsprechend gefördert werden.[649] Kindererziehung wird nicht mehr nur als Domestizierung angesehen, sondern soll die Herausbildung vernünftiger Menschen zum Ziel haben.[650] Die Verantwortlichkeit der Eltern für diesen Prozeß wird betont; eine verstärkt intentionale pädagogische Erziehungshaltung der Eltern, getragen von einem Klima der Liebe und des Vertrauens, soll den Erziehungserfolg gewährleisten.[651]

Diese verstärkte Förderung des Individuellen hat ihren gesellschaftlichen Hintergrund: da dem (neuen) bürgerlichen Individuum sein Platz in der Gesellschaft weder durch Geburt noch durch Standeszugehörigkeit zugewiesen wird, muß es sich seine Position selbst schaffen – und dies erfordert die Ausbildung und Stärke seiner subjektiven Fähigkeiten, wenn es erfolgreich sein will. Das Fehlen eines Netzes äußerer Orientierungs- und Zuweisungsstrukturen, wie sie durch Stand und Tradition anderen gesellschaftlichen Gruppen zur Verfügung stehen, zwingt zur Ausbildung eines starken Ichs, das "innere" Leitbilder als Kompaß entwickeln muß. Abstrakta wie Wahrheitsliebe und Tugendhaftigkeit zählen zu diesen Leitbildern; zu ihrer Realisierung müssen Selbstbeherrschung, Selbstkontrolle und Verzicht auf spontane Bedürfnisbefriedigung gelernt werden.[652] Die Familie ersetzt also im Bürgertum den fehlenden Rückhalt der ständischen Einbindung; den Eltern obliegt die Aufgabe, sich verantwortungsvoll um die adäquate Pflege und Ausbildung der Nachwachsenden zu bemühen.[653] Ganz ähnlich wie wir dies in der jüdischen Familie gesehen haben, hat also auch im Bürgertum die Familie quasi eine Ersatzfunktion für unbefriedigende oder nicht ausreichende soziale Außenbeziehungen.

Auch hinsichtlich dieses Aspektes des idealen bürgerlichen Familienbildes finden wir in Lewalds Roman reichlich Anschauungsmaterial. Vor allem in der Erziehung Eduards kommen die hier umrissenen Erziehungsmaximen deutlich nachlesbar zum Tragen. Da für ihn als Juden das gesellschaftliche Gefüge noch weniger sichere Bezugspunkte bereithält als für den nichtjüdischen Bürger, sind seine Eltern um so mehr darauf bedacht, ihn sowohl zu einer ichstarken und selbstbewußten als auch zu einer den gesellschaftlichen Normen gewachsenen

---

649 *Rosenbaum*, Formen der Familie, S. 267-271, S. 279-280; *Hausen*, "...eine Ulme für das schwanke Efeu", S. 100.

650 *Rosenbaum*, Formen der Familie, S. 270; *Hausen*, "... eine Ulme für das schwanke Efeu", S. 100; *Sieder*, Sozialgeschichte der Familie, S. 136. Zahlreiche illustrierende Beispiele dazu in: *Deutsche Kindheiten* – Autobiographische Zeugnisse 1700-1900, S. 143-165.

651 *Hausen*, "...eine Ulme für das schwanke Efeu", S. 100; *Hardach-Pinke*, Kinderalltag, S. 163, S. 174-176.

652 *Rosenbaum*, Formen der Familie, S. 270, S. 280-281; *Sieder*, Sozialgeschichte der Familie, S. 136.

653 *Rosenbaum*, Formen der Familie, S. 267-268; *Hardach-Pinke*, Kinderalltag, S. 164.

Persönlichkeit heranzubilden (I/S. 40). Dabei wird ihm durchaus, wie idealiter auch vorgesehen, ein seinen Neigungen entsprechender Entfaltungsspielraum zugestanden. Die individuelle Persönlichkeit wird also (bei aller Beachtung der geforderten Standards) nicht mit Rücksicht auf Familieninteresse oder gesellschaftlichen Anpassungsdruck zurechtgebogen: der Sohn wird nicht in die Geschäftsnachfolge des Vaters hineingezwungen, sondern kann der eigenen Neigung entsprechend im Rahmen der ihm zugänglichen Auswahlmöglichkeiten seine Berufswahl treffen (I/S. 44); und seine sich schon frühzeitig entwickelnde gesellschaftspolitisch oppositionelle Haltung (I/S. 44) ist in der Familie akzeptiert, seine sich auch auf diesem Gebiet manifestierende Charakterfestigkeit vom Vater gewollt und mit Genugtuung konstatiert (siehe v. a. I/S. 349-354, S. 383-389). Lewald zeigt dabei auch die angenehmen Folgen, die eine solche auf individuelle Persönlichkeitsentwicklung bedachte elterliche Erziehung im Falle des Erfolges für die Erzieher selbst hat: nicht nur kann der Vater dem Sohn bedenkenlos vertrauen (I/S. 138) – er findet in dem erwachsenen Sohn auch einen adäquaten und offenen Gesprächspartner.

Auch in Jennys Bildung manifestiert sich das Ideal aufgeklärter elterlicher Erzieherhaltung: sie darf ebenfalls (wenn auch nur im Rahmen des in der damaligen Mädchenerziehung Üblichen) ihre Begabungen und ihre eigene Persönlichkeit entfalten, obgleich dies im Ergebnis dem Frauenideal von demütiger, anpassungsbereiter und zurückhaltender Weiblichkeit oft widerspricht. Sie wird nicht darauf reduziert, sich zu einem "schwanken Efeu" zu entwickeln, der sich lediglich ehefraulich um die starke Ulme Ehemann rankt[654] – sie darf zu einem relativ eigenständigen, selbstbewußten Gewächs werden, das über eigene Stärke und Vernunft verfügen kann. Daß diese Ichstärke seiner Tochter nicht nur der nachgiebigen väterlichen Liebe entspringt, sondern vom Vater so gewollt ist, erfahren wir expressis verbis auch von diesem selbst (II/S. 187). Wie ungewöhnlich diese Erziehung Jennys zu einem doch ausgeprägt selbstbewußten, selbständig denkenden und entscheidenden Wesen in ihrer Zeit war, geht nicht nur aus dem Roman hervor (I/S. 27-28, II/S. 180-181, S. 184-188), sondern ist auch der historischen Literatur zu entnehmen.[655]

Die vom aufklärerischen Erziehungsideal als notwendig erkannte emotionale Komponente fehlt im Familienleben nicht. So war Eduard lange Jahre als Einzelkind in den Genuß der elterlichen Liebe gekommen (I/S. 38), und die sorgfältige Planung seiner Erziehung wurde gekoppelt mit aufmerksamer Rücksichtnahme auf die individuellen Wünsche des Sohnes (I/S. 40-42, S. 44). Auch das wache Empfinden für die Gefühlslage des erwachsenen Eduard ist deutliches Indiz für sorgende Zuneigung seiner Eltern, auch hier wieder vor allem des Vaters. Das gleiche gilt für Jenny: sie ist der "nachgeborne Liebling", von den Eltern "mit zärtlicher Zuvorkommenheit" verwöhnt (I/S. 53); ja von "übergroße(r) Liebe" der Eltern ist die Rede (I/S. 53). Auch hier ist es der Vater, aber auch der Cousin Joseph, deren Liebe sich in

---

654 Auf dieses Bild von Ranke und Baum nimmt Lewald im Roman zweimal sehr entschieden Bezug (II/S. 49, S. 171-172). Ich beziehe mich mit diesem Bild außerdem auf den oben schon genannten Aufsatz von Karin Hausen.

655 *Rosenbaum*, Formen der Familie, S. 280, S. 290, S. 298; *Hausen*, "...eine Ulme für das schwanke Efeu", S. 91; *Hardach-Pinke*, Kinderalltag, S. 175.

großer Einfühlsamkeit für das Seelenleben der Tochter und Cousine ausdrückt (siehe v. a. I/S. 79, S. 160-168, S. 237-238, II/S. 116-119, S. 145-148, S. 220-222).

Die Kinder als Individuen mit eigenen Wünschen und Lebensentwürfen annehmen: das heißt bei Meiers auch, deren eigene Ambitionen bei der Partnerwahl zu akzeptieren, selbst wenn sie den elterlichen Plänen nicht entsprechen. Obwohl die Eltern Meier am liebsten eine Verbindung Jennys mit Joseph sähen (I/S. 26 ff., S. 229, S. 234) und der Vater der Heirat mit Reinhard sehr skeptisch gegenübersteht, wird ihre Wahl akzeptiert; und als sie nach der Auflösung dieser Beziehung verschiedene Heiratsanträge ablehnt, ist zumindest der Vater großzügig genug, diese Haltung seiner Tochter zu tolerieren (II/S. 162). Inwieweit in diesem Zusammenhang auch psychologische Momente der Vater-Tochter-Beziehung eine Rolle spielen, wird weiter unten Gegenstand der Untersuchung sein.

Ein kurzer Blick auf die neue Rollenverteilung, die das bürgerliche Familienkonzept des ausgehenden 18. Jahrhunderts für Vater und Mutter vorsieht, soll hier nicht fehlen. Rousseaus Satz "Wie die Mutter die wahre Amme ist, so ist der Vater der wahre Lehrer"[656] umreißt die ideale Aufgabenzuweisung: die Mutter ist für Pflege, Aufzucht und Fürsorge zuständig, vor allem für die Zeit des Kleinkindalters und für die Erziehung der Mädchen; sie gewinnt an Bedeutung als emotionales Zentrum der Familie. Die eigentliche intentionale Erziehung – die Charakterbildung, die intellektuelle Ausbildung und die Berufswahl der Söhne betreffend – soll in der Verantwortung des Vaters liegen; Frauen werden für diese Aufgabe als nicht kompetent genug angesehen.[657] Die Rolle des Vaters verändert sich: er ist nicht mehr nur der patriarchalische Herrscher über das "ganze Haus"; das Verhältnis zwischen Vater und Kindern erhält eine stärkere gefühlsmäßige Dimension. Der Vater ist in das "emotionale Binnenklima" der Familie integriert.[658] Dies ist ihm deshalb (noch) möglich, weil er trotz aushäusiger Berufstätigkeit noch häufig im Haus anwesend ist.[659] Daß der Vater zu dieser Zeit offensichtlich als der weit wichtigere Elternteil im Erziehungsprozeß erlebt wurde, zeigen Autobiografien aus dem 18. und frühen 19. Jahrhundert: von den Vätern wird in aller Ausführlichkeit erzählt, während die Mütter durchschnittlich sehr viel seltener erwähnt werden.[660] Daß sich dies in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entschieden wandelt, muß hier zumindest kurz angedeutet werden: nicht zuletzt aufgrund der sich verschärfenden beruflichen Beanspruchung des bürgerlichen Vaters reduziert sich dessen Präsenz in der Familie;[661] er bleibt primär "oberster

---

656 Zit. nach *Schütze*, Yvonne: Mutterliebe – Vaterliebe. Elternrollen in der bürgerlichen Familie des 19. Jahrhunderts, in: Bürgerinnen und Bürger, S. 118-133, S. 119.

657 *Schütze*, Mutterliebe – Vaterliebe, S. 119/120.

658 *Schütze*, Mutterliebe – Vaterliebe, S. 120. In diesem Zusammenhang ist Schützes Hinweis auf die Rolle des Vaters im bürgerlichen Trauerspiel bedenkenswert, ebenso wie die Ausführungen zum selben Thema bei *Lorenz*, Das deutsche Familienbild in der Malerei des 19. Jahrhunderts, v. a. S. 27-45. Auch zu diesem Punkt finden sich anschauliche Beispiele in Biographien; siehe dazu: *Hardach-Pinke/Hardach*, Deutsche Kindheiten, S. 143-165.

659 *Schütze*, Mutterliebe – Vaterliebe, S. 122.

660 *Hardach-Pinke*, Kinderalltag, S. 116; *Schütze*, Mutterliebe – Vaterliebe, S. 126.

661 *Schütze*, Mutterliebe – Vaterliebe, S. 123; *Rosenbaum*, Formen der Familie, S. 356-357; *Frevert*, Ute: Bürgerliche Meisterdenker und das Geschlechterverhältnis. Konzepte, Erfahrungen, Visionen an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert, in: Bürgerinnen und Bürger, S. 17-48, S. 32.

Normenvollstrecker"[662] der sich nun verschärfenden Erziehungsprinzipien. Ein verändertes Männlichkeitsideal, das die Äußerung von Gefühlen und Schwächen als unmännlich abqualifiziert und von den Männern "Zurückhaltung, Ernsthaftigkeit und Nüchternheit" verlangt,[663] findet seinen entsprechenden Niederschlag im distanzierteren Verhalten gegenüber den Kindern;[664] andererseits werden in immer stärkerem Maße außerfamiliale Institutionen mit der Kindererziehung betraut.[665]

Obwohl unser Roman – 1843 veröffentlicht – schon der Jahrhundertmitte zuzurechnen ist, entspricht die Rollenverteilung der Eltern im Erziehungsprozeß durchaus noch den Vorstellungen, wie sie oben für das ausgehende 18. Jahrhundert beschrieben worden sind. Wir erleben ganz eindeutig den Vater als dominierende pädagogische Instanz, die auch von den Kindern so akzeptiert und gesehen wird. Er ist, offensichtlich unbeeinträchtigt durch allzu absorbierende geschäftliche Tätigkeit, noch voll integriert in das emotionale Gefüge seiner Familie, und sein intensives und umfassendes Eingehen auf Probleme der Kinder zeugt davon, daß seine Gedanken nicht nur marginal mit deren Wohlergehen befaßt sind. So mag die eher untergeordnete Rolle der Mutter u. a. damit zu tun haben, daß sie ihren Part – als Amme und Pflegerin – schon gespielt und nun ganz "naturgemäß" an Bedeutung verloren hat. Es fällt allerdings auf, daß sie nicht einmal mehr die Rolle des "emotionalen Zentrums" in der Familie innehat, die ihr üblicherweise zu dieser Zeit zugewiesen war. Wir werden uns mit dieser Problematik der Mutterrolle noch ausführlicher zu befassen haben.

Bleibt noch der letzte Aspekt der Veränderung im Familienleben des frühen Bürgertums zu beleuchten: das Faktum der Trennung von Familie und Beruf.

Diese Trennung der beiden Sphären wird erforderlich, um sich den ständig intensiver werdenden Anforderungen des Erwerbslebens konzentrierter und uneingeschränkt widmen zu können. Der Familienkreis wird zum Refugium, in dem der Mann Erholung und Entspannung von beruflicher Tätigkeit findet.[666]

Wir finden diesen Aspekt im vorliegenden Roman ebenfalls wieder. Da sein zentrales Thema das Familienleben betrifft, ist das Berufsleben des Vaters fast vollständig ausgespart. Wir erfahren nichts über seine konkrete Tätigkeit, über Belastungen, Schwierigkeiten oder andere Höhen und Tiefen des Geschäftslebens; wir können nicht einmal mit Bestimmtheit sagen, ob sich sein Geschäft im Hause befindet oder außerhalb. Letzte Anklänge an einen Zusammenhang von Familien- und Geschäftsleben sind lediglich insofern gegeben, als der Neffe Joseph mit ins Haus aufgenommen wurde, wohl mit dem Plan, daß er nicht nur die Cousine heiraten, sondern auch die Geschäftsnachfolge von Vater Meier antreten soll. Diese Tatsache wie auch die doch noch recht häufige Präsenz des Vaters im Kreise der Familie läßt die Interpretation zu, daß sich die Familie in einer Übergangszeit befindet: die Trennung von

---

662 *Schütze*, Mutterliebe -- Vaterliebe, S. 125.

663 *Schütze*, Mutterliebe – Vaterliebe, S. 127.

664 *Schütze*, Mutterliebe – Vaterliebe, S. 127-130; *Rosenbaum*, Formen der Familie, S. 359.

665 *Hausen*, "...eine Ulme für das schwanke Efeu", S. 113.

666 *Rosenbaum*, Formen der Familie, S. 277; *Sieder*, Sozialgeschichte der Familie, S. 132, S. 133, S. 143; *Hausen*, "...eine Ulme für das schwanke Efeu", S. 113-114; *Schütze*, Mutterliebe – Vaterliebe, S. 123.

familialer und beruflicher Sphäre ist zwar schon vollzogen, aber sie hat noch nicht die scharfe Ausprägung, die sie gegen Ende des 19. Jahrhunderts erfahren wird.

5.3. Kongruenzen

Es ist in den letzten Abschnitten schon einige Male angeklungen: viele Werte, die in der sich ausformenden bürgerlichen Familie gelten und die auch in der Familie Meier realisiert werden, sind ebenso in der traditionellen jüdischen Familie von Bedeutung. D. h.: es ist letztlich kaum genau auszudifferenzieren, ob eine bestimmte Werthaltung in angestrebter Bürgerlichkeit oder in tradiertem Jüdischsein ihre Wurzeln hat. Das Zuordnungsmuster: dies jüdisch – jenes bürgerlich funktioniert nicht stringent. Es hat im Roman den Anschein, daß eine gewisse Übereinstimmung der Interessen und Werte besteht, und dies ist in der Tat auch historisch so.[667]

Grundlegend für diese Kongruenz ist die Tatsache der durchaus vergleichbaren sozialen Situation von Juden und entstehendem Bürgertum. Auch das Bürgertum war in seiner Entstehungszeit gekennzeichnet von sozialer Isolierung, da es in der ständischen Ordnung keinen festen Platz hatte;[668] hinzu kamen räumliche Isolierung (die Mitglieder der bürgerlichen Schicht lebten verstreut in den Städten) und eine hohe Mobilität, die durch ausbildungs- und berufsbedingte Ortswechsel unumgänglich war.[669] Dies trug dazu bei, daß auch hier die Familie zum zentralen Sicherheitsfaktor wurde.[670] Auch im Bürgertum mußte sich der Einzelne durch individuelle Leistung (wirtschaftlich oder intellektuell) seine gesellschaftliche Position schaffen,[671] wobei die Bildung – als Bildung der Persönlichkeit vor allem – eine zentrale Rolle spielte. Da das Erreichen einer gesellschaftlichen Position eine intensivierte (männliche) Berufstätigkeit voraussetzte, was zu einer zunehmenden Trennung von Berufs- und Privatleben führte, wurde auch für den berufstätigen Bürger die Familie zum Refugium, das Erholung bot und eine gewisse Sicherheit in den Unwägbarkeiten der sozialen Karriere.[672] Im Bürgertum war also – wie im Judentum – "das Bedürfnis nach einer gegen außen abgeschotteten Privatsphäre Folge spezifischer gesellschaftlicher Strukturen".[673]

Eine ganz grundlegende Funktion aber ist es vor allem, die Familie in Judentum und Bürgertum gleichermaßen zu erfüllen hat: sie hat die Aufgabe, die nachwachsende Generation den jeweiligen Normen entsprechend in die Gesellschaft hineinzuerziehen. Diese Normen sind in der traditionellen jüdischen Familie im Religionsgesetz gegeben, in Thora und Tal-

---

667 Siehe dazu auch: *Volkov*, Shulamit: Die Verbürgerlichung der Juden in Deutschland als Paradigma, in: dies.: Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert, München 1990, S. 111-130, S. 123-124.

668 *Rosenbaum*, Formen der Familie, S. 275.

669 *Rosenbaum*, Formen der Familie, S. 275; *Hausen*, "...eine Ulme für das schwanke Efeu", S. 110-111.

670 *Rosenbaum*, Formen der Familie, S. 260, S. 275; *Frevert*, Frauen-Geschichte, S. 39.

671 *Rosenbaum*, Formen der Familie, S. 258; *Sieder*, Sozialgeschichte der Familie, S. 128-129.

672 *Rosenbaum*, Formen der Familie, S. 260, S. 275, S. 277 f.; *Kaplan*, Making of the Jewish Middle Class, S. 16 f.

673 *Rosenbaum*, Formen der Familie, S. 309.

mud; in der bürgerlichen Familie geht es darum, "(d)as Individuum daran zu gewöhnen, in jener harten Welt der sich ausbreitenden neuen Arbeitszucht nicht zu verzweifeln, sondern seinen Mann zu stellen (...). (...) Die Unterordnung unter den kategorischen Imperativ der Pflicht ist von Anfang an ein bewußtes Ziel der bürgerlichen Familie gewesen."[674] Mit dieser Aufgabe betraut, ist die Familie also in beiden Bereichen eine zentrale Instanz zur Stabilisierung des größeren gesellschaftlichen Gefüges, dem sie sich zugehörig fühlt.

Die Übereinstimmung bezüglich der Wertschätzung der Familie wurde auf jüdischer Seite durchaus gesehen und als Chance betrachtet: auf dieser Basis erhoffte man sich eine bereitwilligere Akzeptanz in der bürgerlichen Umwelt.[675] Juden, die auf Akkulturation und Emanzipation bedacht waren, wurden nicht müde, auf die Kompatibilität ihres traditionellen Familienlebens mit den Standards bürgerlicher Familienvorstellungen hinzuweisen.[676] Das Bewußtsein von der grundlegenden Kongruenz der Vorstellungen von einem idealen Familienleben fand auch öffentlichen Niederschlag: nicht nur wurde in Gebetbüchern, die in westeuropäischen jüdischen Gemeinden herausgegeben wurden (und zwar in Gebeten, die sich mit der männlichen bzw. weiblichen Rolle in der Familie befaßten), eine deutliche Übereinstimmung mit bürgerlichen Vorstellungen zum Ausdruck gebracht;[677] in Deutschland, Frankreich und England war das vorbildliche jüdische Familienleben Gegenstand zahlreicher Zeitungsartikel und "Ghetto-Erzählungen".[678] Das geradezu verklärte Bild der liebevollen und warmherzigen jüdischen Familie wurde zum festen Bestandteil von Darstellungen des jüdischen Lebens, vor allem des Ghettolebens.[679] Seine wohl bekannteste künstlerische Gestaltung fand dieses Familienideal in den "Bildern aus dem altjüdischen Familienleben" von Moritz Oppenheim, die bei Juden wie Nichtjuden großen Anklang fanden.[680] Auch von nichtjüdischer Seite

---

674 *Horkheimer*, Max: Allgemeiner Teil, in: Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung, Paris 1936, S. 3-76, S. 50.

675 *Hyman*, Introduction: Perspectives on the Evolving Jewish Family, S. 3; *Hyman*, Modern Jewish Family. Image and Reality, S. 179, S. 186; *Kaplan*, Making of the Jewish Middle Class, Kap. 1: Cultivating Respectability, S. 25-63, v. a. S. 54-55; *Volkov*, Die Verbürgerlichung der Juden in Deutschland als Paradigma, S. 124.

676 *Hyman*, Modern Jewish Family. Image and Reality, S. 179; *Hyman*, Introduction: Perspectives on the Evolving Jewish Family, S. 3 f.; *Volkov*, Die Verbürgerlichung der Juden in Deutschland als Paradigma, S. 124.

677 *Hyman*, Modern Jewish Family. Image and Reality, S. 182-183.

678 *Hyman*, Modern Jewish Family. Image and Reality, S. 186 f.

679 *Geiger*, Ludwig: Die deutsche Literatur und die Juden, Berlin 1910, S. 261; *Hermand*, Jost: Nachwort zu Karl Emil Franzos: Der Pojaz, Frankfurt a. M. 1988, S. 357-373, S. 363-365; Jüdisches Lexikon, Bd. II, Stichwort Familie, S. 586; *Wirth*, Louis: The Ghetto, Chicago 1928, Neudruck Chicago 1956, S. 27.

680 *Amishai-Maisels*, Ziva: Innenseiter, Außenseiter. Moderne jüdische Künstler im Portrait, in: Jüdische Lebenswelten. Essays (Hrsg.: Andreas Nachama/Julius H. Schoeps/Edward van Voolen), Frankfurt a. M. 1991, S. 165-184, S. 166-168; *Cohen*, Elisheva: Moritz Daniel Oppenheim: His Life and Art, in: Moritz Oppenheim. The First Jewish Painter (Ausstellungskat. engl./hebr.) (ed.: Barbara Gingold/Judy Levy), Jerusalem 1983, S. 7-29, S. 27-28; *Hyman*, Modern Jewish Family. Image and Reality, S. 187; *Paucker*, Pauline: The Image of the Jewish Woman in Germany: Idealization, Stereotype, Reality, in: Zur Geschichte der jüdischen Frau in Deutschland (Hrsg.: Julius Carlebach), Berlin 1993, S. 237-266, S. 255; *Schorsch*, Ismar: Art as Social History. Oppenheim and the German Jewish Vision of Emancipation, in: Moritz Oppenheim. The First Jewish Painter, a. a. O., S. 31-61.

erfuhr das jüdische Familienleben Lob und dies selbst von Stimmen, die ansonsten dem Judentum ablehnend gegenüberstanden;[681] die weiteste Verbreitung fand dieses positive Bild sicherlich durch die Familienzeitschrift "Gartenlaube", die in ihren ersten Erscheinungsjahren häufig Beiträge publizierte, in denen der jüdischen Familie viel Bewunderung und Lob gezollt wurde.[682]

Familie war also für Bürgertum wie für Judentum ein fundamentaler Wert; für die Juden war die Realisierung eines idealen Familienlebens dabei sowohl Teil ihrer jüdischen Identität als auch ihrer Bestrebungen, sich in die bürgerliche Gesellschaft zu integrieren.[683] Genau diese Tatsache ist es, die es schwierig macht, bestimmte Verhaltensweisen unserer Romanfiguren als jüdische *oder* bürgerliche zu apostrophieren – sie können eher als jüdisch *und* bürgerlich charakterisiert werden.

Diese gleichsam doppelte Zuordnungsmöglichkeit fiel mir bei der Analyse des Romans besonders deutlich in der Gestaltung der Vaterfigur auf. Davon und von der Gestaltung der Mutter als Kontrastfigur soll im nächsten Abschnitt die Rede sein.

5.4. Jüdisch-bürgerliche Eltern: Vater und Mutter Meier

Auf die Dominanz und die herausgehobene Position des Vaters in der traditionellen jüdischen Familie bin ich oben bereits eingegangen. Eine durchaus vergleichbare Rolle fällt ihm in der bürgerlichen Familie zu.[684] So wie der Vater in der jüdischen Familie der irdische Arm Gottes ist, der in der Familie als höchste Instanz für die weltliche Realisierung des göttlichen Gesetzes verantwortlich ist, so ist in der bürgerlichen Familie der Vater der Vertreter des Autoritätsgedankens, auf dem die bürgerliche Gesellschaft basiert (wobei auch hier der Grundgedanke aus der Religion erwachsen ist, nämlich aus dem protestantischen Christentum: nach E. Troeltsch liegt es in der Grundidee des Luthertums, "die von der Natur gesetzte körperliche Überlegenheit als Ausdruck eines von Gott gewollten Überordnungsverhältnisses und feste Ordnung als den Hauptzweck aller sozialen Organisationen" anzusehen).[685]

In der Familie "wird bereits die Autoritätsstruktur der Wirklichkeit außerhalb der Familie weitgehend vorweggenommen",[686] und die Repräsentanz der Autorität in der Familie fällt

---

681 *Hyman*, Introduction: Perspectives on the Evolving Jewish Family, S. 3 f.; *Hyman*, Modern Jewish Family. Image and Reality, S. 182.

682 *Wassermann*, Henry: Das Judentum und die Juden in der bürgerlichen Vorstellungswelt des 19. Jahrhunderts. Die Darstellungen in der Familienzeitschrift *Gartenlaube*, in: Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden; 2. Jg.; Wien/Köln/Weimar 1992, S. 151-171, S. 158-164.

683 *Kaplan*, Making of the Jewish Middle Class, S. 10.

684 Ich beziehe mich in diesen Ausführungen vor allem auf die Gedanken von Max *Horkheimer* in: Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung (Erste Abteilung: Theoretische Entwürfe über Autorität und Familie. Allgemeiner Teil); Paris 1936, S. 3-76; vor allem: S. 49-76. Anregungen fand ich außerdem in *Schaer*, Wolfgang: Die Gesellschaft im deutschen bürgerlichen Drama des 18. Jahrhunderts, Diss. Bonn 1961, v. a. S. 79-85.

685 *Troeltsch*, Ernst: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen; Tübingen 1923, S. 557 f.; zit. nach: Horkheimer, Studien, S. 51.

686 *Horkheimer*, Studien, S. 51.

dem Vater zu. Dabei ist die Unterwerfung unter die väterliche Autorität weder im Judentum noch im Bürgertum als eine blind-gläubige aufgefaßt, sondern als rational-vernünftige: wenn der Vater der irdische Stellvertreter des Gottes ist, der den Juden durch Moses das Gesetz gegeben hat, nach dem zu leben ihre Aufgabe ist, dann ist es ebenso vernünftig, *seine* Autorität anzuerkennen wie die des bürgerlichen Vaters, in dessen überlegener Stärke das Kind "ein sittliches Verhältnis respektiert und somit das, was es mit seinem Verstand als existierend feststellt, mit seinem Herzen lieben lernt".[687]

Auf welche Art der Vater seine Erziehung praktiziert, ob er mit Strenge oder mit Freundlichkeit regiert, ist dabei zweitrangig; die Erfahrung der strukturellen Macht des Vaters und die Unterwerfung darunter ist mehr als alles bewußte Agieren das prägende Moment der kindlichen Erziehung.[688] "Angesichts der Macht, die ihm zur Verfügung steht, erscheint auch seine Freundlichkeit (...) weniger als angemessenes Betragen denn als verpflichtender Großmut".[689]

In Vater Meier schafft die Autorin geradezu die Inkarnation eines jüdisch-bürgerlichen Vaterideals. Seine beinahe gottähnliche Rolle erinnert sehr stark an die traditionelle jüdische Familie,[690] entspricht aber ebenso auch ganz der Stellung des Vaters in der bürgerlichen Familie. Er ist die unbestrittene und unbestreitbare Dominante in der Meierschen Familienharmonie. Um ihn herum gruppiert sich der Zusammenklang, in den – um im Bilde zu bleiben – fremde Töne (wie das vorübergehende Auftauchen Reinhards und Claras) nur Disharmonie bringen können, mit Gefahr der Zerstörung des Wohlklanges. Und dieses Gesetz der alles überwiegenden väterlichen Autorität ist offensichtlich allen Familienmitgliedern inhärent. Die jüdische Familie sei Eigentum des Vaters, sei "sein", so hatte Vater Meier gesagt (s. o.). Genau in diesem Sinne hat Lewald auch die Familie Meier konzipiert.

Schon der familiengeschichtliche Rückblick ist, wie bereits angedeutet, auf den Vater zentriert (I/S. 37-38): von *seinen* Eltern stammt das Vermögen, das durch *seine* Qualitäten zu Reichtum geworden ist; von *ihm* als dem Gebildeten und Wohltätigkeit Spendenden ist die Rede. Frau und Kinder sind Anhängsel, notwendig und geliebt zwar, ihm Trost und Erholung spendend in der Ungerechtigkeit der Welt, aber doch nachgeordnet. Sie sind für ihn, den Bürger und Juden, Refugium.

Ein Despot ist Vater Meier dabei ganz und gar nicht. Seine "Herrschaft" ist subtiler. Wir erleben ihn als milden Patriarchen, der ruhig und freundlich, klug und allwissend, belehrend, zurechtweisend und kommentierend in jeder Situation nicht nur die trefflichsten Worte, sondern auch stets den richtigen Ton findet (siehe v. a. I/S. 20, S. 132-137, S. 233-244, S. 338-339, S. 341-345, S. 348-354, S. 383-389, II/ S. 133-135, S. 146-148, S. 186-187, S. 215-219). Er regiert seinen Familienkosmos mit geradezu überirdischer Weisheit. Klarsichtigkeit und Weltkenntnis kennzeichnen seine Analysen, "edle strenge Gerechtigkeit" (I/S. 388) sein Urteil – kurzum, seine Erkenntnisfähigkeit und sein Urteilsvermögen können nur mit dem Attribut

687 *Horkheimer*, Studien, S. 52.

688 *Horkheimer*, Studien, S. 61.

689 *Horkheimer*, Studien, S. 61.

690 Vgl. dazu *Zborowski/Herzog*, Schtetl, S. 230-231, S. 233-234, S. 268-269, S. 333.

"übermenschlich" – oder: "göttlich" adäquat beschrieben werden. Auch im zwischenmenschlichen Bereich familialer Alltäglichkeit ist er der Sensible, der Erkennende, der ein untrügliches Fingerspitzengefühl für die Stimmungen seiner Kinder hat: *er* ist es, der nachdenklich wird, als Clara Horn mit soviel Wärme von seinem Sohn spricht (I/S. 194); *er* versteht Veränderungen in Eduards Verhalten, ohne viel nachfragen zu müssen (I/S. 132-133, S. 138); *er* bemerkt Eduards Liebeskummer, sorgt sich um den Sohn und ist der Ansprechpartner, als es um die Aufarbeitung der zerschlagenen Hoffnungen geht (I/S. 348-354, S. 383-389). Besonders erstaunlich erscheint es, daß nicht die Mutter, sondern *er* in Jennys Krisen der wichtigste Beistand und ihr kompetentester Berater ist (II/S. 132-135; S. 144-148). Seine Dominanz wirkt umso tiefgehender auf die Kinder, als er auch der bestimmende Faktor in ihrer Erziehung gewesen ist. Eduards Charakter entspricht in seiner Klarheit, Gewissenhaftigkeit, Freundlichkeit und Überlegtheit dem seines Vaters (lediglich die Abgeklärtheit des Alters fehlt ihm realistischerweise); er hat sich zu einem Mann ganz nach des Vaters Sinn entwickelt. Ebenso ist Jennys Persönlichkeit, der ihr eigene "feste, starke Sinn" (I/S. 27-28), ihr intellektuelles Selbstbewußtsein, ihre "fast unweibliche Energie" (I/S. 55) eindeutig das Produkt des väterlichen Einflusses.

Zu diesem Idealbild eines Familienpatriarchen paßt denn auch, daß es kaum eine Situation gibt, die den "klaren Sinn des würdigen Mannes" (I/S. 271) aus dem Gleichgewicht bringen kann. Auf überraschende Heiratsanträge für seine Tochter reagiert er ebenso ruhig (I/S. 229, II/S. 215-219) wie auf einen hitzigen Ausbruch seines zukünftigen Schwiegersohnes (I/S. 338-339), und während sich nach dem immerhin einschneidenden Erlebnis von Jennys Taufe die anderen Anwesenden heftiger Gefühlsturbulenzen kaum erwehren können, bleibt allein der Vater "vollkommen ruhig und heiter" (II/S. 48).

Er verkörpert all das, was Troeltsch dem Hausvater als Macht zuschreibt: er "ist Rechtsvertreter, der nicht kontrollierte Gewaltinhaber, der Brotherr, der Seelsorger und Priester seines Hauses".[691] Er ist gleichermaßen bürgerlicher wie jüdischer Familienpatriarch.

Dennoch wäre er nicht adäquat eingeschätzt, würde man ihn auf die normsetzende Patriarchenrolle reduzieren – dazu ist er zu sehr der Aufklärung verpflichtet und damit letztlich: zu wenig angepaßt. Diese Hinneigung zur Aufklärung ist zwiefach bedeutsam: sie kann einmal als Wesenszug gesehen werden, der Vater Meiers Zugehörigkeit zum Judentum unterstreicht (unter gebildeten Juden fand sich, wie weiter oben ausgeführt, die Tendenz zu aufklärerischem Denken sehr oft); zum andern liegt in dieser Haltung auch das individuelle Profil begründet, das die Autorin Vater Meier gibt: Da er erkannt und erfahren hat, daß Juden in der bürgerlichen Gesellschaft nicht den gleichen Status zuerkannt bekommen, mögen sie auch noch so bürgerlich leben, toleriert und fördert er – wie oben beschrieben – die individuelle Stärke seiner Kinder, ihren Hang zu unangepaßtem Eigensinn.

Allerdings in Grenzen – und zwar in den Grenzen *seiner* Vorstellungen, wie bürgerliche Juden zu sein und sich zu verhalten haben. Diese Grenzen setzt er zwar nicht diktatorisch bestimmend durch; aber in der Unwiderlegbarkeit seiner weisen, toleranten, gütigen und stets genauen Argumentation, in seinem ausgewogenen und unangreifbaren persönlichen Auftreten

---

691 *Troeltsch*, a. a. O., zit. nach Horkheimer, Studien, S. 49.

liegt eine überaus wirksame Autorität, die letztlich viel dominanter und machtvoller ist als direkt ausgeübte, offene väterliche Willensdurchsetzung. Diese sanfte, aufgeklärte Vatergewalt ist m. E. entschieden tiefergehend in ihrer Wirksamkeit, da sie keine Angriffsfläche bietet – kindliche Kritik an diesem Übervater findet keinen Ansatzpunkt; eine wirklich *eigene* Persönlichkeit außerhalb des Bannkreises väterlicher Überlegenheit könnten die Kinder nur außerhalb seiner Dominanz, in einem "Gegenleben" entwickeln. Für die Meierschen Kinder, unter väterlicher Ägide erzogen zu vernünftigem und rationalem Verhalten, wäre dies wohl nur durch einen spektakulären und totalen Bruch mit ihrer ganzen Sozialisation möglich.

Im Roman wird dieser subtile väterliche Psychoterror (ich wähle diesen Begriff bewußt) natürlich nicht als solcher thematisiert; die Vaterfigur ist vielmehr als Lichtgestalt idealer Aufgeklärtheit begriffen, Zentrum eines harmonisch erscheinenden Familienlebens. Im Lichte der heutigen psychologischen Kenntnisse betrachtet man diese Idealgestalt eher mit Vorbehalt.

Daß es Fanny Lewald gelungen ist, diese subtilen Interdependenzen zwischen Vater und Kindern zu gestalten (wenn auch unkritisch, ja verklärend), ist ein Anzeichen dafür, daß der Roman über sein historisches Eingebundensein hinausweist; daß er Phänomene des menschlichen Zusammenlebens enthält, die überzeitliche Gültigkeit und Brisanz haben und einer eingehenden Betrachtung unbedingt würdig sind.

Die Stärkung, die Vater Meiers Position in der Familie durch die Amalgamierung von traditioneller jüdischer und bürgerlicher Rolle erfährt, wird noch unterstrichen durch eine Kontrastfigur, die ihm zur Seite gestellt ist: seine Frau.

Mutter Meier ist in diesem Projekt einer familiären Lebensführung fern von allen jüdischen Traditionen ganz eindeutig die Verliererin. Sie erfährt einen deutlichen Statusverlust, weil es ihr nicht gelingt, Jüdischsein und Bürgerlichsein miteinander zu vereinbaren. Da in ihrem Wirkungsbereich die praktischen Anteile traditionellen Judentums zum Tragen kämen, die aber von der Familie (und nicht zuletzt von ihr selbst) abgelehnt werden und die sich auch nicht intellektuell umdeuten lassen, bleibt ihr nur noch die Rolle der bürgerlichen Familienmutter; und diese beinhaltet vor allem, im Hintergrund zu wirken und sich darum zu bemühen, Familienleben und Kindererziehung bürgerlichen Standards entsprechend zu gestalten.[692] Mutter Meier ist diejenige, die den Akkulturationsprozeß bewußt und aktiv vorantreibt – eine Rolle, die integrationsbestrebte jüdische Familienmütter oft übernahmen: Sie waren bemüht, dem Ideal der perfekten deutschen Hausfrau zu entsprechen[693] und ihre Kinder dem bürgerlichen Ideal von Bildung und Sittlichkeit entsprechend zu erziehen.[694] "(...)(W)omen cultivated their families. They did not simply bring German culture into the home in the form of high culture, or *Kultur*, which children also learned at school. They made their homes and children 'respectable','middleclass', orderly, and mannerly. They helped their families to act

692 *Rosenbaum*, Formen der Familie, S. 290-292; *Schütze*, Mutterliebe – Vaterliebe, S. 123 ff.; *Frevert*, Frauen-Geschichte, S. 20-25, S. 40-51.

693 *Kaplan*, Making of the Jewish Middle Class, S. 25-35.

694 *Kaplan*, Making of the Jewish Middle Class, S. 25, S. 54-63.

and feel like other Germans by promoting a culture of domesticity, transforming the home into the model German *Haushalt*."[695]

Während aber andere Jüdinnen diesen Prozeß der Akkulturation in der Regel durchaus mit der Pflege jüdischer Tradition verbanden und so zugleich Bewahrerinnen jüdischen Lebens waren,[696] hat Mutter Meier diesen Ehrgeiz nicht. Sie hat in ihrem Wirkungsbereich alles Jüdische aufgegeben. Da somit Judentum, Judesein in der Familie Meier ausschließlich eine Sache des Intellektes – und damit primär Männersache ist, ist bezeichnenderweise ihre Bindung an das Judentum am schwächsten: sie würde es gern sehen, daß ihr Sohn sich in bessere christliche Kreise verheiratet (I/S. 20-21), was seine vorherige Taufe obligatorisch machen würde; sie begrüßt, im Gegensatz zu den Männern der Familie, Jennys Wunsch, zum Christentum überzutreten (I/S. 238). Eine derartige Rollenverteilung – die Mutter als die Herausstrebende, der Vater als der stolz an seinem Judentum Festhaltende – ist für die damalige Zeit, wie wir gesehen haben, untypisch.

Diese Haltung, die Mutter Meier in Bezug auf das Jüdischsein der Familie einnimmt, ist nicht folgenlos für ihren Status in der Familie. Ihr Verzicht auf ein (wie stark oder schwach auch immer) religiös geprägtes Judentum ist zwangsläufig zugleich ein Verzicht auf die zentrale Position im häuslichen Leben, wie sie sich aus dem Religionsgesetz ableitet; und so spielt sie in der Familie eine völlig marginale Rolle. In dieser Marginalität der Mutter konkretisiert sich zugleich ein zweites: nämlich die ungeklärte, ambivalente gesellschaftliche Stellung dieser Familie, die nicht mehr im traditionellen Sinne jüdisch, dabei aber noch nicht voll akzeptiert in der Mehrheitsgesellschaft verankert ist. Mutter Meier hat *nicht mehr* die vielfältigen Funktionen und die tragende Bedeutung der jüdischen Mutter – aber sie hat auch *noch nicht* die umfangreichen repräsentativen gesellschaftlichen Aufgaben, die im Kaiserreich den Status der Ehefrau des gehobenen Bürgertums dokumentieren.[697]

So hat es seinen Grund, wenn Mutter Meier als völlig einflußlose und untergeordnete Gestalt im Roman erscheint, obwohl dieser sich doch zu einem großen Teil in ihrem ureigensten Bereich – dem Haus – abspielt. Die kurz umrissene Familiengeschichte ist die Geschichte des Vaters; von der Mutter wird lediglich berichtet, daß sie ein schönes und gutes Mädchen gewesen sei, das Meier aus Neigung geheiratet und das ihm "mit immer gleicher Liebe" zur Seite gestanden habe (I/S. 37-38). *Ihre* Herkunft, *ihre* Eltern werden nicht erwähnt. Sie bleibt von allen Frauengestalten die blasseste. Frau Horn, die Pfarrersfrau, ja selbst Frau Steinheim – sie alle haben deutlichere Konturen als sie.

---

695 *Kaplan*, Making of the Jewish Middle Class, S. 63.

696 "Active agents in the acculturation process, mothers were also inhibitors of complete assimilation. Many continued to perform rituals, cook special Jewish dishes, and think and act in terms of Jewish life cycles, family networks, and the Jewish calendar. Jewish religious customs and German accouterments were not perceived as, nor were they, contradictory." *Kaplan*, Making of the Jewish Middle Class, S. 63; siehe auch: S. 3, S. 78.

697 *Hausen*, "...eine Ulme für das schwanke Efeu", S. 109; *Kaplan*, Marion A.: Freizeit – Arbeit. Geschlechterräume im deutsch-jüdischen Bürgertum 1870-1914, in: Bürgerinnen und Bürger, S. 157-174, S. 169-170; *Rosenbaum*, Formen der Familie, S. 342, S. 371-373; *Schütze*, Mutterliebe – Vaterliebe, S. 118-133, S. 125; *Sieder*, Sozialgeschichte der Familie, S. 135.

Geist, Witz, Eigensinn, politisches Interesse, jüdisches Selbstbewußtsein – all diese im Hause Meier hochgeschätzten Qualitäten sind für sie keine. Diese Qualitäten deuten ja auf Exzeptionelles hin, beinhalten potentiell Normabweichungen; und Mutter Meier ist in erster Linie darauf bedacht, sich den gesellschaftlichen Normen anzupassen: sie vertritt eindeutig das Prinzip der Assimilation an die Werte und Maßstäbe der nichtjüdischen Umwelt und nicht, wie die Männer, ihre eigenen. Sie ist besorgt über das "Unfügsame" in Jennys Wesen (I/S. 27); die spöttische Schlagfertigkeit ihrer Tochter mißbilligt sie (I/S. 34). Den Sohn sähe sie gern ansehnlich verheiratet und fernab von aller Politisiererei (I/S. 20-21; S. 133-134). Es verwundert nicht, daß ihr – ganz im Gegensatz zu ihrem Mann – die Meinung "der Leute" viel gilt: es ist "das unnütze Geschwätz einiger Damen" (I/S. 272), das Unzufriedenheit mit der Verlobung von Jenny und Reinhard in ihr aufkommen läßt; erst dadurch kommt ihr der Gedanke, daß der Tochter eigentlich eine bessere Partie zugestanden hätte (I/S. 271-273). Sie hat den Verlust der Rolle einer traditionellen jüdischen Familienmutter nicht durch Entwicklung einer ausgeprägt eigenen Persönlichkeit kompensiert; damit ist sie weder für ihren Mann noch für ihre Kinder eine ernstzunehmende Gesprächspartnerin. Die Kinder - nicht zuletzt auch die Tochter! - besprechen ihre Probleme mit dem Vater; er ist derjenige, der ihre Erziehung und ihre intellektuelle Entwicklung geprägt hat, er ist in jeder Hinsicht ihre oberste Instanz. Für den Vater sind die Äußerungen der Mutter häufig lediglich ein Anlaß, korrigierende und belehrende Ausführungen anzubringen (I/S. 18-20, S. 132-134, II/S. 132-133). Da Mutter Meier kein eigenes Beziehungsnetz hat – Logik ihrer Assimilationsbestrebungen: das jüdische Verwandtschaftsgefüge will sie offenbar nicht mehr pflegen, nichtjüdische Kontakte sind zu dieser Zeit noch unüblich - bleibt sie am Rande. Das Heil der Familie sieht sie in der Anerkennung durch die Außenwelt, unter Hintanstellung individueller Wünsche – eine Einstellung, die in dieser Familie starker Persönlichkeiten chancenlos ist und die ganz folgerichtig die Mutter in die Bedeutungslosigkeit geraten läßt. Dies geht so weit, daß der Tod der Mutter zwar als tief empfundener Verlust apostrophiert wird (II/S. 162-163), dieser Verlust jedoch keine im Roman nachlesbare Lücke hinterläßt: die Mutter, so hat es den Anschein, ist nicht nur schmerzlos, sondern auch spurlos aus dieser Welt gegangen.

Mutter Meier hat den Weg zur Verbürgerlichung über eine möglichst weitgehende Distanzierung von ihrem Judentum gesucht. Ihre marginale Bedeutung und ihr letztendliches Verschwinden weisen darauf hin, daß diese Haltung von der Autorin nicht als adäquate Möglichkeit angesehen wird. Die Gestaltung der Mutter könnte als Warnung interpretiert werden: wer sein Judentum so konsequent ablegt, muß dies womöglich mit dem Verlust seiner Persönlichkeit und dem Abgleiten in die Bedeutungslosigkeit bezahlen.

5.5. Die jüdische und die nichtjüdische Familie. Eine Gegenüberstellung der Familien Meier und Horn

Es ist in dieser historischen Verortung der Lewaldschen Romanfamilie schon verschiedentlich deutlich geworden, daß die Autorin die Tendenz hat, diese Familie gewissen Idealvorstellungen entsprechend agieren zu lassen. Auch die individuelle Konturierung des Familienlebens zeigt eine starke Tendenz zur Idealisierung. Dafür ist nicht allein die Zeichnung des Vaters ein Beispiel. Auch Eduard ist bei aller Individualität eine Idealfigur, und Jenny stellt nicht

allein eine ideale Verkörperung von Schönheit und Geist dar, sondern ihre Entwicklung ist die bildhafte Entfaltung eines Individuums, das durch Erziehung, Liebe und schmerzhaftes Erleben zur eigenständigen vernünftigen und empfindsamen Persönlichkeit heranreift.

Am stärksten erscheint die Idealisierung, wenn man sich das Gesamtbild dieses Familienlebens vor Augen hält: es ist bei allen auftauchenden Schwierigkeiten, Problemen und Kümmernissen ein Bild ungetrübter familiärer Harmonie, in der sich das Leben zwischen Eltern und Kindern frei von spürbaren inneren Spannungen und Aggressionen, von Machtkämpfen und Loslösungsversuchen abspielt.

Das Meiersche Familienglück leuchtet umso heller, als Lewald ihm das garstige Schauerbild der Familie Horn als Kontrast gegenüberstellt. Vergleichbar hinsichtlich der Struktur (Kleinfamilie: Eltern, ein Sohn, eine Tochter) und des Sozialstatus (wohlhabendes gehobenes Bürgertum), ist diese christliche Familie das genaue Negativbild zur jüdischen Familie Meier. Die *Mutter* ist die dominierende Figur. *Sie* hat Vermögen und Status in die Ehe miteingebracht, sie spinnt die Fäden des Familiennetzes, aber ihre Dominanz verbreitet keine Harmonie, sondern Dissonanzen. Sie herrscht nicht subtil und rücksichtsvoll, sondern unverblümt und egoistisch intrigierend; eine schrille, harte, gefühlskalte, unglückliche Frau, voller Vorurteile, nur an Äußerlichkeiten interessiert, ohne Einfühlungsvermögen ihren Kindern gegenüber. Der Vater tritt hier kaum in Erscheinung.

Auch die Kinder sind das vollkommene Gegenstück zu den wohlgeratenen Meierkindern. Der Sohn, übermäßig verwöhnt von der Mutter, ist auf die schiefe Bahn geraten, ein haltloser junger Mann ohne Anstand und Sitte, egozentrisch, verschwenderisch und unvernünftig. Die Tochter ist ein Gegenentwurf zu Jenny: groß und blondgelockt, demütig, sanft und geduldig, dem Willen der Eltern völlig ergeben.

Unglück und Betrübnis erwachsen hier ganz eindeutig aus dem Versagen der Familie. Vor dem endgültigen Zerfall bewahrt sie, nicht verwunderlich, das treue Bekümmern des Juden Eduard (II/S. 158-159, S. 208-213).

Wie friedlich dagegen die Familie Meier, in die Kummer und Leid nur von außen hereingetragen werden und deren familiäre Harmonie ein sicherer Hort gegen die Unbilden des Lebens ist!

Es hat den Anschein, daß die Autorin der Auffassung zuneigt, die Rolle der idealen bürgerlichen Familie sei von Juden eher zu realisieren als von Nichtjuden – aus Gründen, die sowohl in der Tradition liegen als auch in der Bedrohung von außen, die zu permanenter Selbstkontrolle und Reflexion zwingt, wenn man in der Gesellschaft bestehen will.

5.6. Eine besondere Beziehung: Vater und Tochter

Und doch ist auch diese Familie nicht ungefährdet, und diese Gefährdung hat ihre Wurzeln interessanterweise in der Religion - m.E. ein deutlicher Hinweis auf ein mentales Nachwirken religiösen Geprägtseins auch dort, wo man sich von aller religiösen Einbindung frei wähnt.

Wie hatte Vater Meier gesagt? Nur eines kann die festen Bande der jüdischen Familie gefährden – nur indem sich die Familienmitglieder von ihrem Glauben trennen, können sie aufhören, Eigentum des Vaters zu bleiben (I/S. 136-137). Die Trennung vom Gottvater bewirkt

also die Trennung vom Erdenvater. Lewald läßt diesen Satz sich im Roman tendenziell bewahrheiten: die einzige gravierende Disharmonie, die das Familienquartett bedroht, entsteht durch Jennys Übertritt zum Christentum aus Liebe zu einem Christen. Man kann sich des Eindruckes nicht erwehren, daß es diese "Schuld" ist, die Jenny später durch ihr hingebungsvolles Bekümmern um den verwitweten Vater wieder aufzuheben bestrebt ist.

Jedenfalls bekommt der Satz des Vaters im Nachhinein die Qualität einer Drohung, die offensichtlich auch in Jenny entsprechend wirkt. Ihre inneren Glaubenskämpfe erscheinen so noch in einem neuen Licht, und wenn sie sich nach ihrer Taufe "manchmal wie ausgeschlossen oder verstoßen von den Ihren" fühlt, "als wenn sie nicht mehr so ganz zu den Eltern gehöre" (II/S. 118), dann sind solche Verlustängste vor dem Hintergrund dieser "Drohung" ganz verständlich.

Ähnliche Gefühle bewegen die Mutter nach vollzogener Taufzeremonie (II/S. 47). Dabei hatten weder Vater noch Mutter auch nur den Hauch eines Anscheines erweckt, daß sie der Tochter die elterliche Liebe nach diesem Schritt entziehen würden, und doch entstehen derartige Gefühle. Fühlt Jenny sich unbewußt als Verräterin am jüdischen Volk (ein Gedanke, der ja Eduard von der Taufe abhält)? Wirkt hier die Kraft der jüdischen Religion noch dort nach, wo sie eigentlich ihren Einfluß verloren hat? Für keine dieser beiden Überlegungen gibt es Anhaltspunkte im Roman – wir können nur vermuten. Jennys schlechtes Gewissen, ihre Ängste resultieren meiner Einschätzung nach aus einem anderen Sakrileg, das sie begangen hat: sie hat gegen den Willen einer irdischen und dennoch geradezu göttlichen Instanz gehandelt – gegen ihren Vater.[698]

Es zwingt um Nachdenken, wenn man feststellt, daß es nur zwei Auftritte gibt, in denen wir den Vater "heftig" (I/S. 239), "ziemlich dictatorisch" (I/S. 242) und deutlich fordernd (II/S. 147-148) erleben – und beide Male im Zusammenhang mit der Heirat seiner Tochter. Er ist ihrer Verbindung mit Reinhard "lange nicht so geneigt als die beiden Frauen glaubten" (I/S. 232); er gesteht unumwunden, daß ihm "eigentlich nichts genehm (ist) bei diesem Antrage" (I/S. 237). Sein Unbehagen kann er bestens und vollkommen einsichtig begründen: mit dem schwierigen, in idealistische Traumvorstellungen versponnenen Charakter Reinhards (I/S. 235-237), mit seinem Mißfallen an einer Taufe Jennys (I/S. 237) und mit dem sozialen Abstieg, den diese Heirat bedeuten würde (I/S. 239-240). Und doch ist man bei aller Vernünftigkeit der Argumentation seltsam berührt von der Heftigkeit und Unruhe, mit der der sonst so weise und milde Mann seine Bedenken vorträgt. Man kann sich des Eindruckes nicht erwehren, daß hinter all dieser Sachlichkeit tiefere Gefühle verborgen sind. Seine Argumentationskette gegen die Heirat Jennys mit Reinhard erinnert an die Art und Weise, wie – vice versa – Reinhards Mutter den Sohn vor einer Verbindung mit Jenny warnte (vgl. I/S. 179-186 mit I/S. 235-242). Wie jene Jennys Vorzüge nicht leugnen mochte, so stellt auch Vater Meier

---

[698] Äußerst hilfreiche Denkanstöße zur Bearbeitung dieses Kapitels verdanke ich *Gay*, Peter: Erziehung der Sinne. Sexualität im bürgerlichen Zeitalter, München 1986 (vor allem dem Kapitel über Mabel Loomis Todd Dickinson, "Bürgerliche Erfahrungen: Ein erotisches Bekenntnis", S. 83-121) und *Gay*, Peter: Die zarte Leidenschaft. Liebe im bürgerlichen Zeitalter; München 1987 (vor allem seiner Darstellung der Bedeutung ödipaler Liebe im Kapitel "Alte Liebe – neue Liebe" (S. 27-39) und seinen Ausführungen über die Bearbeitung inzestuösen Liebesverlangens in der Dichtung im Kapitel "Jenseits von Gut und Böse", S. 183-197).

Reinhards Vorzüge nicht in Abrede. Wie jene ihre Zweifel an Jennys Eignung zur Pfarrersfrau äußerte, so auch Vater Meier: es will ihn "bedünken, als ob Jenny und Reinhard absolut nicht zusammengehören" (I/S. 238), und später konstatiert er: "Zur Pfarrersfrau paßt sie einmal nicht" (I/S. 242). Sein Vorhaben, die von ihm nicht erwünschte Verlobung noch eine zeitlang geheimzuhalten, läßt den Gedanken nicht abwegig erscheinen, daß er (ohne dies auszusprechen) auf ein Nichtzustandekommen der Verbindung hofft.

Wie bei Reinhards Mutter schwankt auch seine Gefühlslage zwischen der Bereitschaft des Liebenden, seinem Liebesobjekt die Erfüllung eines Wunsches zu ermöglichen, und dem Begehren des Liebenden, das Liebesobjekt auch weiterhin nur für sich zu besitzen.

Die eifersüchtige väterliche Liebe bricht noch deutlicher hervor (und diesmal mit forderndem Charakter), als Jenny nach Reinhards Trennungsbrief sich wieder mit dem Verlobten in Verbindung setzen möchte, um wenigstens Mißverständnisse klären zu können. Jetzt endlich, so scheint es mir, kann der Vater den ganzen Zorn auf den Nebenbuhler loswerden, und obwohl dieser Zorn sachlich und inhaltlich berechtigt ist, so erstaunt doch die ungewohnte Deutlichkeit dieses Ausbruchs mit seiner diktatorischen Schlußfolgerung: "Nein, (...) wenn Reinhard nur das leiseste Verlangen nach einer Erklärung ausspräche, würde ich jedem Deiner Wünsche in dieser Rücksicht meine Billigung geben. Vor einem Manne aber, der seiner Braut die unwürdigste Wortbrüchigkeit zutraut und weder an ihre Liebe, noch an ihre Schwüre glaubt, vor dem soll meine Tochter sich mit keiner Bitte um Vertrauen erniedrigen. Mit Reinhard's krankhaftem Ehrgefühl, mit all' seinen Forderungen hatte ich Nachsicht, denn er selbst verdiente Achtung und Du liebtest ihn – jetzt indessen scheint es mir fast eine Wohlthat, wenn ein Verhältniß sich löst, in dem Du nimmer glücklich werden konntest, sei es, daß Reinhard so gering von Dir dachte, als er es augenblicklich thut, oder auch, daß Heftigkeit sein Urtheil so ganz verblenden, ihn so ungerecht selbst gegen seine Braut zu machen vermag. Ich fordere es als einen Beweis Deiner Liebe zu mir, daß Du keinen Versuch machst, Dich mit Reinhard zu verständigen, eine friedliche Lösung eurer Bande herbeizuführen, wenn er es nicht ausdrücklich von Dir verlangt. Du warst Reinhard's Braut, aber Du bist auch meine Tochter, auch die Ehre Deines Vaters muß Dir heilig sein, auch ihr mußt Du ein Opfer bringen können, ja, ich fordere, daß Du es bringst." (II/S. 147-148).

Daß es hier nicht nur um die Ehre des Vaters geht, sondern um den Anspruch eines Liebenden, ist nach dem vorher Gesagten kaum noch notwendig zu erwähnen.

Für eine enge Beziehung zwischen Vater und Tochter finden wir durchaus noch weitere Indizien im Roman. Daß Vater Meier von Anfang an die Erziehung seiner Tochter prägte, habe ich oben schon dargelegt. Jenny ist ihm, nach Aussagen der Mutter, auch charakterlich ähnlich (I/S. 27-28). In den Religionsgesprächen mit dem alten Pastor wird sehr deutlich, daß der Vater in viel stärkerem Maße als die Mutter oberste Instanz für die Tochter ist. Zwar nennt sie die Eltern als Gottes "sichtbare Stellvertreter auf Erden" (I/S. 299), aber eigentlich ist damit nur der Vater gemeint, der immer wieder als Ansprechpartner und Belehrender von ihr genannt wird (I/S. 300-304). Aus einer Bemerkung des Vaters in diesem Zusammenhang kann entnommen werden, daß er selbst sich auch als quasi göttliche Instanz versteht, die sozusagen mit Gott in direkter Verbindung zu sehen ist: "Gott ist die Wahrheit, das Recht, das Gute und das Schöne (...), und so lange Du das Recht thust, so lange Du wahr bleibst, bist Du Gottes Kind und mein liebes Kind!" (II/S. 121).

Bezeichnenderweise (und recht ungewöhnlich) ist es eben auch der Vater und viel weniger die Mutter, der Jennys Schmerz um die zerbrochene Verlobung mit ihr bearbeitet (II/S. 133-135; S. 145-148); er ist es, der der Tochter als erster zur Seite steht, sich "mit unaussprechlicher Liebe" tröstend äußert, als der Abschiedsbrief Reinhards eintrifft (II/S. 146), nicht die Mutter.

Jennys starke Vaterbindung wird ebenfalls offensichtlich in der Wahl ihrer potentiellen Ehepartner: sowohl Reinhard als auch Walter sind (wie der Vater) starke und eigenwillige Charaktere und (wie der Vater) von hohem geistigen Niveau. Dabei verwundert es den Leser nicht, daß auch der Antrag Graf Walters zunächst von Vater Meier zurückgewiesen wird, ebenfalls mit vollkommen rationalen und nachvollziehbaren Argumenten (obgleich der Vater den Grafen sehr schätzt) (II/S. 215-219). Hofft er auch dieses Mal, daß ein Aufschub möglicherweise die Heirat nicht zustande kommen läßt?

Es paßt in dieses Bild, daß es der Vater ist, der dafür plädiert, die Tochter nicht weiter mit Heiratsvorschlägen zu bedrängen, als Jenny sich noch lange Zeit nach dem schmerzlichen Ende ihrer ersten Liebesbeziehung heiratsunwillig zeigt (II/S. 162).

So wird letzten Endes auch erklärlich, daß die durch den Tod der Mutter entstandene Lücke nicht lange spürbar ist: die Tochter füllt deren Position aus: "Nun stand Jenny allein an der Spitze ihres Hauses, auf sie war ihr Vater gewiesen. Dies Bewußtsein erhob sie in ihren eigenen Augen und tilgte jeden andern Wunsch aus ihrem Herzen, als den für ihren Vater zu leben und sein Alter zu verschönen. (...) (D)ie zärtlichste Tochter, (...) die elegante, geistreiche Wirthin ihres gastfreien, väterlichen Hauses, so erschien Jenny, nachdem der Schmerz über den Tod ihrer Mutter sich gemildert hatte." (II/S. 163).

Diese Überlegungen zur Beziehung zwischen Vater und Tochter eröffnen auch der Interpretation von Jennys religiösen Kämpfen und Ängsten eine neue Dimension: ihr Hin- und Hergerissensein zwischen Liebe und Wahrheit ist zugleich ein Hin- und Hergerissensein zwischen zwei geliebten Männern, zwischen Reinhard und dem Vater. Letztlich siegt der Vater, und sein Verbot, mit Reinhard noch einmal Kontakt aufzunehmen, untermauert mit dem Hinweis auf die Verpflichtung zu töchterlicher Liebe, verweist den Konkurrenten endgültig des Kampfplatzes.

Es ist schwierig zu entscheiden, welche der beiden Komponenten der Vaterrolle die dominierende ist: die des Vaters als göttliche Instanz oder die des irdisch liebenden Vaters, bei dem durchaus eine erotische Komponente mitschwingt. Im Roman sind beide Rollen miteinander verwoben, eine Trennung der beiden Phänomene nicht möglich – was m. E. unbedingt für die realistische Qualität des Romans spricht. Es wäre interessant, diese spezielle Fragestellung der intensiven Vater-Tochter-Beziehung, wie überhaupt der verklärenden Zeichnung der Vaterfigur und auch der stark idealisierenden Gestaltung des Familienlebens weiterzuverfolgen, indem man den Roman mit der erlebten Realität der Autorin vergleicht. Dies geht allerdings über unseren Themenbereich der speziell jüdischen Problematik hinaus und muß – jedenfalls in extenso – einem ganz anderen (schwerpunktmäßig psychologisch orientierten) Untersuchungsansatz überlassen bleiben; dennoch möchte ich den Bezug zum individualhistorischen Hintergrund der Autorin wenigstens kurz andeuten.

In Kenntnis der Autobiographie Fanny Lewalds läßt sich ohne weiteres behaupten, daß sie in "Jenny" ihre Wunschfamilie entwirft: In der Gestaltung der Jenny ließe sich der Wunsch

Fannys ablesen, die kleine Tochter zu sein, die verwöhnt wird und die ihre geistigen Interessen und Kapazitäten entwickeln darf, ohne daß man sie irgendwann zu töchterlich-hausfraulichen Pflichten zwingt. Für die junge Fanny war es eine harte Erfahrung, älteste Tochter zu sein, der während ihrer Kindheit und frühen Jugend zwar eine überdurchschnittliche intellektuelle Förderung zuteil wurde, die aber mit dreizehn Jahren ihre Schulbildung abbrechen und sich häuslichen Tätigkeiten widmen mußte (in völligem Widerspruch zu ihren Interessen) und bald auch Verantwortung für den Haushalt und die kleinen Geschwister zu übernehmen gezwungen war.[699] Der Wunsch, selber die Kleine zu sein und einen liebevoll beschützenden großen Bruder zu haben, der ihre Interessen auch dem Vater gegenüber unterstützt, könnte in der Figur des Eduard seine Konkretisierung gefunden haben.

Auch die Gestalt des Vaters kann als Wunschfigur interpretiert werden: Fannys Vater wird zwar von ihr geradezu verklärend als liebevoll und den Kindern herzlich zugetan geschildert – aber auch als unnachgiebig und äußerst diktatorisch auf Akzeptanz seiner Maßstäbe und Anordnungen beharrend. Die Sehnsucht nach einem Vater, der in aller Dominanz und geistigen Überlegenheit zugleich Verständnis und Milde zeigt und auf die Bedürfnisse seiner Kinder eingeht, erscheint auf diesem Hintergrund nicht unwahrscheinlich.

Dazu gehört auch der Wunsch, als Tochter die Entscheidungsfreiheit bei der Partnerwahl zu haben, also das eigene Ideal von einer Eheschließung auf der Basis von persönlicher Übereinstimmung und Gefühl verwirklichen zu dürfen, und den Vater in diesem Bereich als verständnisvollen und einfühlsamen Berater zu erleben. Vater Lewald entsprach diesem Ideal nicht. Die Beziehung zwischen Fanny und ihrer ersten großen Liebe Leopold wurde vom Vater – ohne die mindeste Erklärung der Tochter gegenüber – diktatorisch unterbunden.[700] Eine vom Vater gewünschte Heirat konnte Fanny zwar ablehnen, aber sowohl die Erfahrung, daß der geliebte Vater sie an einen Mann verheiraten wollte, der ihr überhaupt nicht adäquat war, wie auch die Tatsache, sich dem Vater widersetzen zu müssen, blieben ihr eine sehr schmerzhafte Erinnerung.[701]

Zur Gestaltung der Vater-Tochter-Beziehung kann das gleiche konstatiert werden, was ich in der Analyse der Vaterrolle festgestellt habe: auch hier entfaltet sich eine Problematik, die über die (von der Autorin intendierte) Zeitgebundenheit des Romans hinaus Gültigkeit hat. Es ist anzunehmen, daß der Autorin lediglich daran lag, eine besonders innige und liebevolle, von väterlichem Verständnis geprägte Beziehung darzustellen – so, wie sie sich diese für sich selbst gewünscht hätte. Es ist unwahrscheinlich, daß Fanny Lewald die tiefgehenden psychologischen Implikationen bewußt waren, die der Interpret des 20. Jahrhunderts nicht umhinkommt, darin zu entdecken: nämlich eine subtile erotische Beziehung, die, den Protagonisten unbewußt, sich deutlich im Verhalten von Vater und Tochter manifestiert. Anzumerken bleibt, daß enge Vater-Tochter-Beziehungen sowohl in der Realität als auch in der Fiktion des 19. Jahrhunderts eine auffallende Rolle spielten.[702]

---

699 *Lewald*, Lebensgeschichte, Bd. 1, S. 139 ff.

700 *Lewald*, Lebensgeschichte, Bd. 1, S. 208-212.

701 *Lewald*, Fanny: Meine Lebensgeschichte (Hrsg.: Ulrike Helmer), Bd. 2: Leidensjahre, Frankfurt a. M. 1989, S. 133-137.

702 *Gay*, Erziehung der Sinne, S. 113 ff., S. 512.

5.7. Zusammenfassung

Wie in der Religion, so zeigt sich auch im Familienleben der Meiers ihre Abkehr vom traditionellen Judentum. Dessen Gesetze und Regeln sind auffallend deutlich aus dem Familienleben eliminiert. Dennoch finden wir Züge, die mit der jüdischen Tradition in Einklang stehen: die patriarchale Struktur der Familie, die geradezu gottähnliche Rolle des Vaters, das intensive Bemühen um die Kinder und das große Ansehen, daß Bildung und Kultur genießen. Es sind jedoch eher die äußeren Bedingungen, die diese Familie in ihrem Judesein bestimmen: die soziale und politische Benachteiligung ihres Volkes, die auch ihr Zusammenleben beeinflußt, führt zu einer stolzen Identifikation mit ihrem Judesein. In dem politischen Engagement des Sohnes manifestiert sich der Wille, jüdischem Leben zu einer würdigen und gleichberechtigten Existenz zu verhelfen.

Sehr viel stärker kommt in der Familie Meier die Hinneigung zur Akkulturation an die Mehrheitsgesellschaft zum Ausdruck. Sie ist nicht nur aus dem Ablegen traditionell üblicher familiärer Verhaltensweisen ersichtlich, sondern auch aus der Gestaltung des Familienlebens nach Prinzipien bürgerlicher Idealvorstellungen. Dabei läßt sich hier – wie im religiösen Bereich – eine starke Verwurzelung im Denken der Spätaufklärung konstatieren. Dies ließ sich an verschiedenen Beispielen des Elternverhaltens und der Kindererziehung nachweisen.

Es hat sich eine Kongruenz bürgerlicher und jüdischer Handlungs- und Verhaltensweisen herausgestellt; an vielen Punkten ist eine eindeutige Unterscheidung in "jüdisch" oder "bürgerlich" nicht möglich. Bürgerliche und jüdische Lebensprinzipien haben eine Amalgamierung erfahren.

In ihrer sehr klaren und eindeutigen Abkehr von traditionellen Mustern jüdischen Familienlebens stellt die Familie Meier für ihre Zeit eine Ausnahme dar. In der Amalgamierung bürgerlicher und jüdischer Elemente manifestiert sich das Bestreben, Integration in die Mehrheitsgesellschaft und Aufrechterhaltung jüdischer Identität miteinander zu vereinbaren – eine Haltung, die Historiker eher für die Zeit nach 1871 als typisch konstatieren.[703]

703 *Kaplan*, Making of the Jewish Middle Class, S. 11-12, S. 25, S. 26, S. 31-35, S. 54-55, S. 63; *Volkov*, Jüdische Assimilation und Eigenart im Kaiserreich, S. 132, S. 138, S. 145.

6. Fanny Lewalds "Jenny" als Erzählwerk

6.1. Erzähltechniken

6.1.1. Aufbau des Romans

Fanny Lewalds "Jenny" erschien 1843 in zwei Bänden.

Der erste Band endet noch vor Jennys Taufe, kurz nach Erlaus Liebesgeständnis und Abschied, mit einem Gespräch Jennys und Reinhards über die Eifersucht Jennys Theresens wegen und mit einem kurzen Bericht darüber, wie die Familie den "kleinen Rest des Abends" verbringt. Inhaltlich gesehen macht dieser Einschnitt keinerlei Sinn.

Dem *Inhalt* nach ist der zweite Teil vielmehr Jennys Lebensabschnitt nach der Trennung von Reinhard: er beginnt im zweiten Band (S. 150!) mit dem Kapitel, in dem wir Jenny in Baden-Baden sehen – acht Jahre nach der gescheiterten Verlobung. Daß hier die "zweite Hälfte unserer Erzählung" beginnt, vermerkt auch die Autorin (II/S. 153). Wobei der Ausdruck "Hälfte" insofern ungenau ist, als der erste Teil der Erzählung insgesamt 566 Seiten umfaßt, der zweite dagegen lediglich 156 Seiten. Der Beginn des (inhaltlich) zweiten Teiles ist formal nicht als solcher hervorgehoben; er setzt ein als neues Kapitel, in dem allerdings gleich zu Anfang ein anderer Ort der Handlung genannt wird (Baden-Baden); und die im zweiten Satz vermerkte Jahreszahl (1841) macht vollends deutlich, daß hier ein neuer Abschnitt beginnt. Die Ereignisse der dazwischen liegenden acht Jahre werden in einer Rückblende auf lediglich zwölf Seiten zusammenfassend berichtet (II/S. 153-165).

Die inhaltlichen Schwerpunkte sind in beiden Teilen auffallend unterschiedlich gesetzt.

Im ersten Teil werden die Schwierigkeiten jüdischen Lebens in einer christlichen Gesellschaft dargestellt; verschiedene Aspekte werden dabei beleuchtet: religiöse und geistige Fragen, rechtliche Lage, Geschichte, soziale Vorurteile, Familienleben. In drei Familienkreisen spielt sich das Geschehen ab; drei Liebesgeschichten bilden drei Handlungsstränge, die allerdings stark miteinander verknüpft sind.

Der zweite Teil ist in viel stärkerem Maße auf Jenny als Zentralfigur angelegt. Die Autorin schildert uns eine gereifte, sich selbst bewußte, reflektierte junge Frau in ihrem Verhalten vor allem als Frau, aber auch als Jüdin, als die sie sich trotz der Taufe fühlt. Alle Ereignisse dienen dazu, die Persönlichkeit Jennys zu verdeutlichen – ihr Verständnis von Liebe und Partnerschaft, ihre Unabhängigkeit vom Urteil anderer, ihre Hilfsbereitschaft, ihre Liebe und ihre Verletzlichkeit.

Dieser Gewichtung entspricht auch die Einsträngigkeit der Erzählhandlung. Es ist ausschließlich Jennys Leben, an dem sich die Handlung fortspinnt; es ist nur ein Personenkreis, in dem sich die Ereignisse abspielen: ein familiärer Freundeskreis, bestehend aus den Familien Hughes und Meier, erweitert um den Freund der Familie Hughes, Graf Walter.

Auch die Darstellung der jüdisch-christlichen Problematik hat einen anderen Schwerpunkt bekommen. Nicht mehr die Spannungen sind es, um deren Darstellung es der Autorin in erster Linie geht, sondern die Möglichkeit freundschaftlichen Zusammenlebens von Juden und Christen. Dem Zusammenleben unter einem Dach kommt dabei ein symbolischer Wert zu, der über die Romanhandlung hinausweist. Dennoch verfällt die Autorin nicht in Illusionismus

und Wunschdenken: nicht nur ist diese Lebensgemeinschaft auf die Ferienzeit begrenzt und hat sich fernab des heimatlichen Gemeinwesens zusammengetan; sie kann sich vor allem der Mißbilligung und den Vorurteilen der Gesellschaft, in der sie eingebettet ist, nicht entziehen (II/S. 256-262). Es ist dieses grundlegende Problem jüdisch-christlichen Zusammenlebens, das Lewald im zweiten Teil ihres Romans als einziges weiterführt. Rechtlich-formale Absicherung und persönliche Akzeptanz und Wertschätzung, so die Autorin, reichen nicht aus, wenn die gesellschaftliche Ablehnung weiterbesteht. Daß diese gesellschaftliche Ablehnung eigentlich leicht überwunden werden könnte, weil sie auf nichts als auf Vorurteilen beruht, zeigt Lewald am Verhalten des gräflichen Onkels, der nach anfänglicher Skepsis die Familie Meier freundschaftlich und achtungsvoll akzeptiert. Daß die Autorin die gesellschaftlichen Vorurteile letztlich tödliche Auswirkungen haben läßt, deutet auf den hohen Stellenwert hin, den sie ihnen zumißt.

6.1.2. Anfang und Schluß

"Der Anfang ist der bloße Steg, der rasch überschritten wird, um rasch in die ersten inhaltlichen Formationen und Verwicklungen zu gelangen. Und doch kann im Anfang, kann in den ersten Sätzen bereits der Nerv des Ganzen liegen. (...) Der Anfang, wie immer er sich geben mag, ist das Programm, nach welchem verfahren werden muß, sollte auch die vorgefaßte Konzeption sich dagegen stemmen; das erste Wort kann den Funken springen lassen, der die Konzeption mit einemmal vernichtet oder sie langsam zu Asche werden läßt."[704] Kein Wunder also, daß nicht nur Literaturwissenschaftler, sondern auch die Literaturproduzenten selbst dem Romananfang – dem ersten Satz, dem ersten Kapitel – viel Überlegung widmeten und widmen.[705] Schauen wir uns nun den "Steg" genauer an, der uns in das Geschehen von Lewalds "Jenny" hineinführt.

"Bei Gerhard, dem ersten Restaurant einer großen deutschen Handelsstadt, hatte sich im Spätherbst des Jahres 1832 nach dem Theater eine Gesellschaft von jungen Leuten in einem besonderen Zimmer zusammengefunden, die anfänglich während des Abendessens heiter die Begegnisse des Tages besprachen, allmälig zu dem Theater und den Schauspielern zurückkehrten und nun in schäumendem Champagner das Wohl einer gefeierten Künstlerin, der Giovanolla, tranken, welche an jenem Abende die Bühne betreten hatte." (I/S. 1)

Die Angabe von Jahreszahl und Jahreszeit zeigt an, daß es der Autorin um historische Realität geht, und zwar um ihre eigene Gegenwart; die Angabe von Namen – des Restaurants, der Künstlerin – gibt der Fiktion den Anstrich von Faktizität, wohingegen die eher vage Ortsangabe zweierlei signalisieren kann: entweder sind die Ereignisse, von denen sie berichten wird, so übel, daß sich eine ganze Stadt von einem Berichten darüber denunziert fühlen könnte,

---

704 *Maier*, Wolfgang: Ein Einzelfall? – Anfang und Struktur im "Maler Nolten", in: Romananfänge. Versuch zu einer Poetik des Romans (Hrsg.: Norbert Miller), Berlin 1965, S. 149-172, S. 149. Ich verdanke vor allem dieser sehr einfühlsamen und präzisen Darstellung wichtige Anregungen für meine eigene Analyse.

705 Zahlreiche Äußerungen von Schriftstellern dazu finden sich vor allem in *Miller*, Norbert: Die Rollen des Erzählers. Zum Problem des Romananfangs im 18. Jahrhundert, in: Romananfänge, S. 37-91, und *Schmidt-Henkel*, Gerhard: Anfang und Wiederkehr. Romananfänge und Romanschlüsse der deutschen Romantik, in: Romananfänge, S. 92-134.

oder aber sie sind nicht unbedingt nur an diesem einen Ort möglich, sondern könnten ebensogut in jeder anderen "großen deutschen Handelsstadt" passieren. Zugleich umgrenzt die Autorin den sozialen Raum, in dem ihr Roman spielen wird, bereits in diesem ersten Satz sehr genau: die "große deutsche Handelsstadt" läßt auf ein eher weltoffenes Milieu schließen, in jedem Fall ist es ein städtisches und, da vom Handel bestimmt, wahrscheinlich weniger ein beschauliches als vielmehr ein aktives; das "erste Restaurant" und der Genuß von Champagner deuten auf eine gehobene Gesellschaftsschicht hin, der Theaterbesuch und das Feiern einer Künstlerin auf die Zugehörigkeit zu kulturinteressierten Kreisen.

Wirklich gelangen wir also über den schmalen Steg des ersten Satzes genau in den Ort und die Zeit des Geschehens hinein. Und ebenso eindeutig manifestiert sich in diesem ersten Satz die grundlegende Erzählhaltung der Autorin: dem konkret Faktischen zugetan, schnörkellos und direkt steuert sie in die erste Szene der Handlung hinein. Es liegt ihr allem Anschein nach nicht daran, ein bildhaftes und emotionales Ambiente zu schaffen, in das der Leser hineinverführt wird. "Heiter(es)" Gespräch und "schäumender Champagner" – diese eher kargen Angaben reichen der Erzählerin zur Verdeutlichung der Atmosphäre aus.

Dieser erste Satz, so hat es den Anschein, ist alles, was einleitend gesagt wird, denn danach springt der Roman in medias res, nämlich in ein Gespräch der dort Anwesenden, das das ganze erste Kapitel umfaßt. Realiter ist allerdings dieses Kapitel nichts weniger als eine Einleitung, geschickt in Szene gesetzt – was hier bereits, wie auch im weiteren Romangeschehen, bedeutet: in eine Gesprächsrunde gesetzt. Der Maler Erlau, Ferdinand Horn, dessen Vetter William Hughes und Gustav Reinhard sitzen zusammen, später kommt Eduard Meier hinzu. Die Form des Gesprächs nutzt die Autorin in doppelter Weise, um den Leser in ihren Roman einzuführen. Zum einen schafft sie ihren Protagonisten auf diese Weise eine Plattform, um sich selbst darzustellen; und so erleben wir sie hier bereits in ihren typischen Verhaltensweisen: den Maler Erlau als sprudelnd eloquenten, unkonventionellen, lebenslustigen Schwärmer; Ferdinand Horn als bornierten, gehässigen Judenfeind; William Hughes als aufgeschlossenen, herzlichen Engländer; Gustav Reinhard als ernsten und zurückhaltenden Freund der Familie Meier; und schließlich Eduard Meier als sachlich-ruhigen, ernsten, aber durchaus zugänglichen jüdischen Arzt. Zugleich erfahren wir einiges über nicht anwesende Personen und das Netz von Beziehungen, das sie miteinander verknüpft: von Jenny ist die Rede ("das schöne Mädchen mit dem feuchten Flammenblick" (I/S. 14) – "eine reiche Erbin" – I/S. 4) und von ihrem im Hause lebenden Cousin, den sie vermutlich heiraten werde (I/S. 5-6), und auch ihre Familie wird vorgestellt als gastlich, offenherzig, freundlich und interessiert am geistig-kulturellen Leben (I/S. 5-7). Die freundschaftlichen Beziehungen Erlaus und Reinhards zu den Meiers und das mehr als freundschaftliche Faible des letzteren für Jenny wird erwähnt (I/S. 5,S. 6), ebenso wie die Tatsache, daß "die sogenannte Elite der Gesellschaft dort im Hause nicht zu sehen ist" (I/S. 6). Auch von der Familie Horn erfahren wir einiges: ihre judenfeindliche Haltung wird zur Sprache gebracht (I/S. 2-3, S. 7), aber auch die Tatsache, daß sie ihre gesellschaftliche Position der Unterstützung des Meierschen Unternehmens verdankt (I/S. 4) und daß sie soeben den jüdischen Arzt Eduard Meier in Anspruch genommen hat, um der Tochter des Hauses nach einem Unfall Hilfe zuteil werden zu lassen (I/S. 10).

Es werden also in diesem ersten Kapitel ein ganze Anzahl der für die Romanhandlung grundlegenden Gegebenheiten skizziert und mögliche Konfliktpunkte aufgewiesen. Die zent-

rale Problematik wird bereits hier ausführlich thematisiert; zwei der Liebesgeschichten sind mehr oder weniger angedeutet: von Reinhards Gefühlen für Jenny hören wir von Erlau, und daß Eduards mentale Abwesenheit ("Er nahm äußerlich Theil daran (am Gespräch der anderen – U. Sch.), während ihn im Innern offenbar ein anderer Gegenstand beschäftigte, und er in ein Hinträumen versank" – I/S. 12) wohl etwas mit seiner Begegnung mit Clara Horn zu tun hat, wird dem Leser später klar.

Es liegt möglicherweise an dieser Vielfalt von Aspekten, die die Autorin in ihrem Eingangskapitel unterbringen wollte, daß dieser Abschnitt einer der lebendigsten des Romans geworden ist. Bemerkenswert erscheinen mir noch zwei Dinge: von den fünf Anwesenden bekommt lediglich ein einziger auch eine optische Kontur – nur von Eduard Meier wird berichtet, wie er aussieht (I/S. 9). Das zweite: die Titelfigur Jenny ist im Eingangskapitel in persona nicht anwesend; von ihr wird lediglich erzählt.

Die ausführliche Information, die das Eingangskapitel dem Leser bietet, hat einen Nachteil: sie mindert die Spannung. Das Vergnügen des Lesers, im Verlauf der Geschichte erst allmählich die Verbindungen zwischen einzelnen Personen und Gruppen aufzuspüren, ist reduziert. Vielleicht ist dies Absicht der Autorin, um das Lesepublikum aufs Inhaltliche zu konzentrieren; möglicherweise ist es aber auch nur der Tatsache geschuldet, daß die Autorin nicht über die erzählerischen Fähigkeiten verfügt, auf subtilere Art und Weise den Leser allmählich in das Gespinst ihrer Geschichte hineinzugeleiten.

Wenden wir uns nun dem Schlußkapitel zu.

Es ist sehr kurz – nicht einmal zwei Seiten lang. Der erste Satz berichtet von der nächtlichen Überführung der Leiche Graf Walters zum Schloß seiner Väter. Diese Erwähnung erscheint auf den ersten Blick nebensächlich, beinahe störend in diesem ansonsten ganz der Bestattung Jennys gewidmeten Kapitel. Aber der symbolische Charakter, der in der Gegenüberstellung der Rituale zum Ausdruck kommt, ist eklatant: "Fackelschein" (also: Nacht, Dunkelheit) und "die Gruft seiner Ahnen" (II/S. 304) auf der einen Seite – auf der anderen Seite geht "hell (...) die Sonne an dem heitern Himmel auf, der freundlichste Herbstmorgen" (II/S. 305) beleuchtet die Szene: deutlicher kann man die Abgelebtheit des Adels auf der einen und die Hoffnung auf eine bessere Zukunft für die Juden auf der anderen Seite nicht zum Ausdruck bringen. Diese Hoffnung der Juden und ihr Glaube daran wird überdeutlich zum Ausdruck gebracht durch Eduards Schlußwort und die Pose, in der Lewald ihn dieses vortragen läßt: "Da richtete Eduard sich mächtig empor: "Wir leben", sagte er, mit der Begeisterung eines Sehers – "um eine Zeit zu erblicken, in der keine solche Opfer auf dem Altare der Vorurtheile bluten! Wir w o l l e n leben, um eine freie Zukunft, um die Emancipation unseres Volkes zu sehen!""(II/S. 305-306). Während Walters Tod etwas Endgültiges ist, ein Verschwinden in der Dunkelheit, wird Jennys Tod, verklärt von hellem Sonnenlicht und freundlicher Morgenzeit, als ein Opfer gedeutet, das in die heraufziehende Zukunft weist und um dieser Zukunft willen erträglich erscheint. Der Herbst – die Jahreszeit, in der die Geschichte begann und nun auch endet – hat ja nicht nur den Winter zur Folge; in ihm ist immer auch der kommende Frühling als Verheißung eingeschlossen.

Im Gegensatz zur lebhaft-szenischen Gesprächsrunde des Eingangskapitels hat Fanny Lewald das Schlußkapitel als Tableau gestaltet – "starr und schweigend" stehen Jennys Angehörige "auf dem fremden christlichen Kirchhof" (II/S. 305): eine Wiederholung des tableau vi-

vant nach dem Bendemannschen Bild der "Trauernden Juden" des Silvesterabends, aber auch eine Wiederholung jüdischen Schicksals: in der Fremde zu sein, sei es an den Wassern Babylons oder auf einem christlichen Kirchhof. Was an jenem Silvesterabend nur Bild und Spiel war, ist nun Wirklichkeit geworden; aber diese Wirklichkeit ist ebensowenig wie das tableau vivant oder die Trauer der Juden an den Wassern Babylons etwas Endgültiges. Es hätte nicht der pathetischen Worte Eduards bedurft, um dem Leser den Sinn dieser Szene zu erschließen.

Noch ein weiterer Unterschied zum Eingangskapitel fällt auf: während dort Christen und Jude zusammensitzen und eine Zusammenführung christlicher und jüdischer Lebenssphären sich andeutet (Erlau und Reinhard als Freunde und Lehrer der jüdischen Familie, Eduard als Arzt der christlichen Familie, Hughes interessiert am Kennenlernen der jüdischen Familie), sind im Schlußkapitel die Juden allein, wenn auch auf eigenen Wunsch ("Sie hatten es von ihren Freunden als eine Gunst verlangt, daß man ihnen allein die Bestattung des theuern Lieblings überlasse, und Niemand hatte es gewagt, ihre Trauer zu stören." – II/S. 305). Auch dies erscheint mir als Symbol: letztlich müssen die Juden allein ihr Schicksal tragen – und sie selbst müssen es in die Hand nehmen, für eine freie Zukunft und die Emanzipation ihres Volkes zu kämpfen.

Es muß schließlich aber auch eine bedeutsame Parallele von Anfangs- und Schlußkapitel erwähnt werden: in beiden Szenen ist die Titelgestalt Jenny nur als "Objekt" anwesend – einmal als Gegenstand des Gesprächs, zum andern als Betrauerte. Es ist ihr Bruder Eduard, der in beiden Kapiteln als Vertreter der jüdischen Personengruppe als persona activa auftritt. Dies weist einmal mehr auf die zentrale Rolle hin, die Lewald dieser Figur in ihrem Roman zugedacht hat. Sie verkörpert in stärkerem Maße die Haltung, in der Lewald die Zukunft der Juden sieht: nicht im Leiden verharrend, sondern selbstbewußt und kämpferisch die jüdische Sache nach außen hin vertretend.

6.1.3. Erzählformen

Es sind im wesentlichen drei erzählerische Formen, die Lewald in ihrem Roman verwendet: szenische Gestaltung (dazu rechne ich auch Szenen, die sozusagen "in Echtzeit" erzählt werden, die aber keine oder kaum Dialoge enthalten; z. B. Jennys Taufe oder Walters Tod u. ä.), zusammenfassendes Erzählen und Rückblicke. Das Schwergewicht liegt eindeutig auf dem szenischen Erzählen: von den ca. 520 Seiten des ersten Teiles sind rund 370 Seiten szenisch erzählt, rund 100 Seiten sind dem zusammenfassenden Erzählen gewidmet und rund 50 Seiten Rückblicken; ähnlich im zweiten Teil: den rund 100 szenisch erzählten Seiten stehen 25 Seiten des zusammenfassenden Erzählens gegenüber und 14 Seiten Rückblicke.

Dieser hohe Anteil an Szenen, von denen darüber hinaus die meisten sehr viel wörtliche Rede enthalten, läßt eigentlich vermuten, daß sehr lebendig erzählt wird. Daß diese Lebendigkeit von Lewald nicht erreicht wird, hat wohl mit der aufklärerischen Absicht zu tun, aus der heraus sie ihren Roman verfaßt hat. Gerade die Gespräche haben oft etwas Unlebendiges, Statisches, vermitteln den Eindruck von Diskussionsrunden zu bestimmten Themen, in denen die Teilnehmer Meinungen in wohlgesetzter Rede und Gegenrede darlegen, um den Leser über bestimmte Probleme zu informieren: so z. B. das Gespräch der Familie Meier über die jüdische Familie (I/S. 134-137); das Gespräch zwischen Joseph und Jenny über Religion (I/S. 160-169), zum gleichen Thema die Gespräche zwischen Jenny und dem Pastor (I/S. 298-

305 und S. 312-315); das Gespräch zwischen Reinhard und seiner Mutter über Jenny, das eher eine Demonstration christlicher Vorurteile als ein Dialog ist (I/S. 173-188); das Gespräch zwischen Eduard, Clara und William über die Gründe für unangenehmes Verhalten von Juden (I/S. 205-213). Hier hat Lewalds Roman deutliche Züge des Diskussionsromans, der zu ihrer Zeit vor allem bei den jungdeutschen Schriftstellern sehr beliebt war.[706]

Zugleich dienen die Gespräche auf eine sehr direkte Weise dazu, Personen zu charakterisieren: entweder die Sprechenden selbst (Jenny und Graf Walter über die Partnerschaft zwischen Mann und Frau (II/S. 167-173); Jenny und Frau von Meining über Jennys Einstellung zu einer neuerlichen Liebesbeziehung (II/S. 223-232)) oder die Personen, die Gegenstand des Gespräches sind (Graf Walter / Gespräch seiner Freunde über ihn (II/S. 176-178) und Jenny / Gespräch ihrer Freunde und ihres Vaters über sie (II/S. 183-188)).

Oft leidet die Lebendigkeit der Gespräche unter der Länge der Redebeiträge einzelner Gesprächsteilnehmer – es sind häufig geradezu monologische Statements, die durch kurze Einwürfe der anderen Gesprächsteilnehmer ihren Gesprächscharakter nur leidlich aufrechterhalten. Locker entspannte Tischgespräche über Alltäglichkeiten, kleine Plaudereien über Nebensächlichkeiten gibt es nicht; es wird erörtert und problematisiert, und selbst der lebenslustige Erlau muß seine Lebenslust in langen Exkursen demonstrativ und in wohlgesetzter Rede vortragen (I/S. 13-14, S. 15-18, I/S. 102-105). Passend dazu sind diese Gespräche kaum jemals wirklich szenisch inszeniert; Ambiente, Gestik und Mimik, Geräusche, Unterbrechungen, Nebenhandlungen während des Redens – all dies fehlt. Die äußeren Gegebenheiten werden nur dann miteinbezogen, wenn sie in irgendeiner Weise gesprächsrelevant sind.

Diese Konzentration auf das gesprochene Wort und dessen Inhalt hat Auswirkungen auf die Personengestaltung: die Personen bleiben letztlich Träger von Meinungen, Haltungen, Verhaltensweisen - sie sind viel eher Spielfiguren als Menschen. Es gelingt Lewald nicht, ihre Romanfiguren in Gesprächen wirklich lebendig werden zu lassen, "ihre Ansichten und Taten, ihre Erinnerungen und Absichten nicht kompakt (...), sondern (...) übergängig, umschweifend, beiläufig, unter anderem" zu geben;[707] der Funktionscharakter von Gesprächen ist allzu offensichtlich. Nicht in Gesprächen und Szenen lernen wir die einzelnen Persönlichkeiten kennen; an die Stelle einer allmählichen Entfaltung der Charaktere im Verlauf der Inszenierung des Romans tritt der kompakte Rückblick, der – nach einem ersten Auftreten der Protagonisten – über das Werden und Sein der jeweiligen Person(en) informiert (so I/S. 37-76 über Eduard und Jenny und ihre Familie; I/S. 46-48, S. 61-65 über Reinhard; I/S. 112-119 über Clara und die Familie Horn; II/S. 153-165 über Jennys Entwicklung nach ihrer Trennung von Reinhard; II/S. 165-167 über Graf Walter). Diese Erzählweise soll möglicherweise eine Konzentration des Lesers auf das zentrale Anliegen der Autorin befördern; sie verhindert aber in jedem Fall ein genüßliches Eintauchen in das Romangeschehen – der Leser nimmt zur Kenntnis, aber er nimmt nicht teil.

Es gibt noch ein weiteres Charakteristikum Lewaldschen Erzählens, das es dem Leser schwer macht, sich im Wortsinne ein genaues Bild zu machen: der Mangel an visueller Ges-

---

706 Siehe dazu das Kapitel: Der Roman "Jenny" als Produkt der Epoche.

707 *Lämmert*, Eberhard: Bauformen des Erzählens, Stuttgart 1972, S. 233.

taltung. Optische Eindrücke vermittelt Fanny Lewald nur, wenn diese irgendeine Funktion im Roman haben. Die Personen, bei denen das Äußere eine Rolle spielt (was überhaupt nicht heißt, daß sie auch eine Hauptrolle im Roman spielen), werden – mehr oder weniger ausführlich – geschildert (Jenny, Eduard, Reinhard, Steinheim, Clara, Frau Steinheim); das äußere Erscheinungsbild der anderen bleibt ganz der Vorstellungskraft des Lesers überlassen.

Ebenso verfährt die Autorin mit der Schilderung der Handlungsorte: sie kommen bei ihr nur dann zur Darstellung, wenn das Bild dazu dienen kann, die Aussagekraft einer bestimmten Situation oder eines Gesprächs zu unterstreichen – so z. B. bei Eduards nächtlichem Spaziergang am winterlichen Kai, während dessen er über seine Situation als Jude reflektiert (I/S. 138-147); bei Walters und Jennys nächtlichem Spaziergang vom Haus der Frau von Meining nach Hause (II/S. 199-205); bei der aufregenden Kutschfahrt Jennys und Walters (II/S. 272-273). Weder die Stadtwohnung der Meiers noch ihr Landsitz am Meer wird schildernd in Szene gesetzt; selbst bei der prächtigen Silvesterfeier bleibt Lewald vage: "Das Meier'sche Haus glich einem Feenpalast. Geschmack und Luxus hatten das Höchste aufgeboten (...)" (I/S. 251). Ansonsten beschränkt sie sich auf die Erwähnung von Versatzstücken, die ihr notwendig erscheinen; so erwähnt sie bei Jennys Taufe in Berghoff den "runde(n), mit kostbarem Teppich behangene(n) Tisch, auf dem ein silberner (sic!) Becken in silberner Schale stand" (II/S. 45) und – mehr Symbol der Beziehung als realer Ort – "den Schatten einer mächtigen, von Epheu grün umrankten Kastanie" (II/S. 49), wo Jenny und Reinhard sich nach der Taufe zu einem Gespräch niederlassen; einen Arbeitstisch, ein Nähkästchen und eine Etagère mit Nippes in Claras Zimmer, das William betrachtet, als er dort auf das Mädchen wartet (II/S. 59 und S. 60).

Diese Erzählweise verstärkt den Eindruck, daß es Fanny Lewald weniger um die Gestaltung einer sinnlich nachvollziehbaren Romanwelt geht als vielmehr um die Vermittlung von Gedanken, Meinungen und Haltungen und deren Konsequenzen, transportiert mit Hilfe fiktiver Gestalten und deren Geschicken. Das heißt: auch in ihrer Art zu erzählen macht Lewald deutlich, daß es ihr mehr um die Tendenz der Aussage als um die sinnliche Nachvollziehbarkeit des Erzählten geht – daß ihr Roman eher ein Tendenzroman und weniger ein Unterhaltungsroman sein soll.

6.1.4. Figurenkonstellation

Es ist in der Analyse des Romans bisher meist die Rede davon gewesen, wie die Einzelfiguren im Gesamtgefüge in Erscheinung treten und wie die Autorin ihnen Profil gegeben hat. Auf die Bedeutung der Figurenkonstellation verweist Dieter Kafitz;[708] erst durch sie werde "der tendenzielle Anspruch des Romans auf Welterfassung eingelöst", sie binde "die Vielheit der Gestalten zu einem Ganzen, in dem ein Aussagegehalt faßbar wird, der die Summe der Glieder übersteigt."[709] Er zieht zum Vergleich das Schachspiel heran: auch hier erlangten die Ein-

---

[708] Ich verdanke das Untersuchungsinstrumentarium zu diesem Kapitel dem sehr erhellenden Werk von *Kafitz*, Dieter: Figurenkonstellation als Mittel der Wirklichkeitserfassung. Dargestellt an Romanen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts (Freytag/Spielhagen/Fontane/Raabe), Kronberg/Ts. 1978.

[709] *Kafitz*, Figurenkonstellation, S. 7.

zelfiguren "ihre eigentliche Bedeutung erst im Spiel, in dem der Funktionswert innerhalb einer bestimmten Konstellation den Eigenwert einer Figur mindert oder steigert, d. h. eine Nebenfigur kann spielentscheidend werden, selbst eine überhaupt nicht benutzte Figur hat ihren einkalkulierten Stellenwert für das Ganze."[710]

Es ist zu fragen, auf welche Weise Lewald die Figurenkonstellation in ihrem Roman gestaltet und wie sie Figurenkonstellation und Wirklichkeit in Beziehung zueinander setzt, d. h. welche Rolle das Beziehungsgefüge der Gestalten für den Aussagegehalt des Romans spielt.

Die gesellschaftliche Ebene, auf der die Handlung angesiedelt ist, beschränkt sich auf das Bürgertum. Während die Familie Horn das emporstrebende Besitzbürgertum verkörpert, steht die Familie Reinhard für das Bildungsbürgertum; die Familie Meier stellt den Idealfall einer Verbindung von beidem dar.

Der Adel als gesellschaftliche Schicht spielt eine quantitativ geringe Rolle. Lewald hat hier differenziert: die Adligen, die auftreten, sind dem Bürgertum wohlwollend zugetan, Standesschranken sind zwar bewußt, werden aber ebenso bewußt überschritten, nicht zuletzt durch die Übernahme der bürgerlichen Tugenden Bildung und Arbeit (Graf Walter ist nicht nur "hochgebildet" (II/S. 167), sondern hat "sich zur Übernahme seiner Güter in landwirthschaftlicher Beziehung" (II/S. 165) vorbereitet, beschränkt sich also als Adliger nicht nur auf das Ausleben seiner Privilegien). Auf der anderen Seite können auch die Adligen sich nicht dem Kodex ihre Standes entziehen, und dieser Kodex spielt letztlich eine handlungsentscheidende Rolle – der Adel als reaktionäre Schicht ist also ebenfalls zumindest wirkungsmächtig präsent.

Diese weitgehende Beschränkung auf die Ebene des Bürgertums bedeutet zugleich eine Begrenzung der Konfliktebene: ständische Gegensätze spielen – bis auf die eben genannte Ausnahme – keine Rolle; die Autorin will offensichtlich das Problem Juden – Christen in aller Eindeutigkeit in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit gerückt wissen.[711]

Daß Lewald ihrem Roman das Konzept "Familienroman" zugrundegelegt hat, wird in den zentralen Konfigurationen deutlich, in denen sich die Figuren bewegen: es sind dies vier Familienkreise. Im Mittelpunkt stehen die Familien Meier und Horn, daneben die durch Fehlen des Vaters unvollständige Familie Reinhard und später die neugegründete Familie Hughes.

Die Familien Meier und Horn sind zum einen spiegelbildlich angelegt: beide Eltern sind vorhanden, das älteste Kind ist der Sohn, das jüngere die Tochter. In beiden Familien lebt ein Cousin – bei Meiers als ständiges Familienmitglied, bei Horns besuchsweise. Beide Cousins sind dazu ausersehen, die Tochter des Hauses zu ehelichen. Andererseits sind innerhalb dieser Spiegelbildlichkeit Unterschiede eingearbeitet: bei Meiers dominiert der Vater, bei Horns die Mutter; bei Meiers ist der Sohn der angepaßt Funktionierende, bei Horns die Tochter.

---

710 *Kafitz*, Figurenkonstellation, S. 8.

711 Der Schluß des Romans steht allerdings dazu in auffallendem Widerspruch; der Tod Jennys und Graf Walters hat zwar auch mit Jennys jüdischer Herkunft zu tun, liegt aber primär in der Existenz eines Phänomens begründet, das mit dem jüdisch-christlichen Problemfeld nichts zu tun hat: dem Zwang zum Duell; darüber hinaus hätte die Autorin die Möglichkeit gehabt, den Grafen als Sieger aus dem Duell hervorgehen zu lassen. Der Tod der beiden Liebenden hat aus der Problematik des Romans heraus nichts Zwingendes; es drängt sich, wie oben schon erwähnt, die Vermutung auf, daß die Autorin ans Ende ihres Erzählatems gekommen war und den Roman zu einem Abschluß bringen wollte.

Auf dem Hintergrund dieser formalen Spiegelbildlichkeit stechen die Gegensätze zwischen den beiden Familien besonders deutlich ins Auge: Lewald hat die beiden Gruppen kontrastparallel angelegt.[712] Der grundlegende Kontrast ergibt sich aus der Tatsache, daß die Familie Meier jüdisch ist und die Familie Horn christlich, obwohl keine der beiden Familien in irgendeiner Weise religiös ist. Während Vater Meier eine uneingeschränkt positive Rolle spielt und sein Familienreich vernünftig, tolerant und verständnisvoll regiert und eine liebevolle Beziehung zu seinen Kindern hat, herrscht Frau Horn unvernünftig, borniert und egoistisch; ihren Sohn verwöhnt sie, für die Tochter empfindet sie offensichtlich nichts. Dem tüchtigen, vernünftigen, liebevollen Eduard Meier stellt die Autorin den verlotterten, unvernünftigen, bornierten Ferdinand Horn gegenüber – beide sind Produkte, die den Persönlichkeiten ihrer zentralen Erzieher entsprechen. Während in der Familie Meier ein starkes, liebevolles Zusammengehörigkeitsgefühl herrscht, driftet die Familie Horn in einer Atmosphäre von Streit, Eifersucht und Intrigen auseinander.

Lediglich die beiden Töchter und Cousins sind nicht gegensätzlich, sondern unterschiedlich gestaltet. Sie gehören alle zu den "Guten". Der lebhaften, geistreichen Jenny steht die sanfte, anpassungswillige Clara gegenüber; dem zurückhaltenden, ernsten, pessimistischen Joseph der lebensfrohe, neugierige, lebhafte William. Beide Cousins sind reflektierte, liebevolle und geduldige Männer, ihren Cousinen mehr als freundschaftlich zugetan.

Ihren schärfsten Ausdruck findet die Schwarzweißkontrastierung der beiden Familien in einer Subkonstellation, die aus den Paaren Vater Meier – Sohn Eduard/Mutter Horn – Sohn Ferdinand gebildet wird. Hier wird in nuce noch einmal die Gegensätzlichkeit der Familien konzentriert. Beide Elternteile haben einen stark prägenden Einfluß auf das jeweilige Kind gehabt, beide reproduzieren ihren eigenen Charakter in ihrem Erziehungsobjekt, bei beiden Kindern erfahren die Charaktereigenschaften der Elternteile eine Potenzierung: Eduard begnügt sich nicht mit kluger Einsicht in die Lebensmöglichkeiten seines Volkes, sondern kämpft für Verbesserungen; Ferdinand übernimmt nicht nur die negativen menschlichen Qualitäten seiner Mutter, sondern lebt sie aus und gerät dadurch auf die schiefe Bahn. Während Vater und Sohn Meier Intelligenz, Vernunft und respektvolle Zuneigung verkörpern, zeigen sich bei Mutter und Sohn Horn Dummheit, Unvernunft und Egoismus.

Es sind also vor allem die jüdischen Figuren, die reflektiert und veränderungsbereit auf ein gesellschaftliches Zusammenleben hinwirken, es sind meist die christlichen Figuren, die borniert und entgegen ihren eigenen Interessen (I/S. 4, S. 8-9) auf Distanz beharren. Durch diese scharfe Kontrastierung wird die Tendenz, die Lewald mit ihrem Roman vermitteln will, überdeutlich akzentuiert – allerdings auf Kosten einer individuellen künstlerischen Personengestaltung. Die "Polarität der Figurenbilder"[713] bedeutet zugleich eine deutliche moralische Bewertung – die guten Meiers und die bösen Horns; der Vielschichtigkeit der Individuen wird die Autorin auf diese Weise nicht gerecht – nur ansatzweise vielleicht dann, wenn sie z. B. in einem kurzen Familienrückblick das Verhalten von Mutter und Sohn Horn durch deren unglückliche familiäre Biografie verständlich macht.

---

712 Vgl. dazu *Kafitz*, Figurenkonstellation, S. 68-71.

713 *Kafitz*, Figurenkonstellation, S. 147.

Lewald beharrt jedoch nicht durchgehend auf dem "Kontrast als übergeordnete(m) Organisationsgefüge".[714] Indem sie das Kontrastschema der familiären Figurenkonstellation durchbricht, zeigt sie, daß sie diese Gegensätze für auflösbar hält: in der Familie Horn stehen Clara und William für die neue Zeit, in der Juden und Christen selbstverständlich und in gegenseitiger Akzeptanz miteinander auskommen werden. In ihrem jungen Familienkreis sind die Kontraste aufgehoben; Juden und Christen begegnen sich nicht nur, sondern leben zusammen unter einem Dach (II/S. 164-287), und zwar ohne daß die unterschiedliche Herkunft ignoriert wird (II/S. 188 ff.,S. 215 ff.).

Die zentrale Figur im Prozeß der Annäherung zwischen Juden und Christen ist jedoch Eduard. Er ist und bleibt aus Überzeugung Jude und ist zugleich derjenige, der die christlichen und jüdischen Familienkreise in Verbindung bringt. Die über das Geschäftliche und formal Gesellschaftliche hinausgehenden "Außenkontakte" der Familie Meier laufen über ihn: Erlau und Reinhard sind seine Freunde, und in seiner Funktion als Arzt wird der Kontakt zur Familie Horn hergestellt. Er steht für die Tatsache, daß Juden und Christen einander brauchen: er stellt die Gesundheit Claras und später die ihrer Mutter wieder her; er ist es schließlich, der den verlorenen Sohn Ferdinand in den Schoß der Familie zurückführt.

Sowohl die deutlich schwarzweiß kontrastierten Figurenkonstellationen als auch deren Auflösung haben also über das Formale hinaus eine inhaltliche Bedeutung. Die Autorin spiegelt darin die Abschottung zwischen Juden und Christen wider und dokumentiert zugleich ihre Auffassung, daß diese Abschottung keinen Ewigkeitswert haben muß, daß es aber an den einzelnen Individuen liegt, durch ihr Verhalten Verkrustungen aufzubrechen – zum Wohle beider Teile.

Erstaunlicherweise sind die beiden Figurenkreise, zwischen denen eigentlich der christlich-jüdische Gegensatz am schärfsten zum Ausdruck kommen müßte, viel weniger kontrastierend gestaltet: die Familien Meier und Reinhard. Den ungewöhnlich intimen Kontakt, der beide Familien miteinander verbindet, hat die Autorin jedoch durchaus schlüssig begründet: er beruht auf der engen Freundschaft zwischen den beiden Söhnen, die ihre unterschiedlichen religiösen Auffassungen zwar diskutiert, aber als Gegebenheit akzeptiert haben, ohne daß hieraus ein Schatten auf ihre Freundschaft gefallen wäre. Da beide Söhne einen hohen Status in ihren Familien haben, verwundert es nicht, daß diese bereit sind, die freundschaftliche Beziehung der beiden Männer auf die beiden Familienkreise auszudehnen. Zudem ist es eine Akzeptanz auf Gegenseitigkeit: Reinhards akzeptieren die Juden, Meiers die gesellschaftlich durch Armut Deklassierten. Bei aller gegenseitigen Akzeptanz scheinen aber auch ab und an die Vorurteile auf, die man gegenseitig hegt (I/S. 179 ff., S. 239 f.). Jedenfalls demonstriert die Autorin an der freundschaftlichen Beziehung dieser beiden Familien, daß auch bei ausgeprägt unterschiedlichen religiösen Haltungen ein gutes Zusammenleben möglich ist, und zwar ohne daß man diese Unterschiede tabuisiert.

Auch in diesen beiden Familienkreisen gibt es eine Subkonstellation, vergleichbar der oben beschriebenen von Vater Meier-Eduard/Mutter Horn-Ferdinand. Während letztere das Kontrastschema in der Gestaltung der beiden Familien noch einmal schärfer heraushebt, handelt

---

714 *Kafitz*, Figurenkonstellation, S. 156.

es sich diesmal um ein Analogieschema, wobei die analogen Untergruppen auch noch durch ein sehr subtiles Gespinst miteinander in Beziehung gesetzt sind.

Ich meine damit die Paare Vater Meier – Tochter Jenny und Mutter Reinhard – Sohn Gustav. Beide Beziehungen sind m. E. stark ödipal geprägt. Dabei spielt sicherlich eine Rolle, daß für beide Elternfiguren das jeweilige Kind Partnerfunktion hat: Mutter Reinhard ist verwitwet, und der Sohn hat die Rolle des fürsorglichen Mannes übernommen; für Vater Meier, so wird immer wieder deutlich, ist Jenny mit ihrer beweglichen und wachen Intelligenz eine viel adäquatere Gefährtin als seine angepaßte, ganz auf Hausfrauliches orientierte Ehefrau. Ich habe oben im Kapitel über die Familie dargelegt, wie mühelos und hingebungsvoll Jenny den Platz ihrer Mutter nach deren Tod eingenommen hat. Sowohl für Jenny als auch für Reinhard haben der Vater bzw. die Mutter eine ganz zentrale, prägende Bedeutung, die über die Erzieherrolle hinausgeht: sie sind so etwas wie die unverrückbar und uneingeschränkt gültigen Leitsterne im Leben ihrer Kinder, der Maßstab für alle Entscheidungen. Die Elternteile ihrerseits zeigen zwar nach außen hin Verständnis und Großzügigkeit; Eifersucht und Besitzanspruch scheinen aber bei beiden deutlich auf, am konkretesten in den Szenen, in denen ihre Kinder unsicher in ihrer Beziehung zueinander sind (I/S. 173-188 und II/S. 136-142, II/S. 133-135 und II/S. 146-148). Sowohl bei Jenny als auch bei Reinhard geben der Vater bzw. die Mutter den letztlich entscheidenden Anstoß zur unwiderruflichen Trennung (II/S. 138-142 bzw. II/S. 147-148). Und auch vorher schon ist die latente Ablehnung des Partners ihrer Kinder immer wieder spürbar; das Zurücknehmen vorgebrachter Skepsis gegenüber dem jeweiligen potentiellen Ehepartner des Kindes deutet auf Verlustängste seitens der Elternteile hin: eine dezidiert geäußerte Kritik könnte ja den endgültigen Verlust der Rolle als Liebesobjekt des Kindes bedeuten und dessen Hinwendung zu einem anderen Liebesobjekt. Aber sowohl Vater Meier als auch Mutter Reinhard spüren offensichtlich instinktiv, wann der richtige Zeitpunkt gekommen ist, an dem sie ihre Vorbehalte unverbrämt und wirkungsvoll anbringen können – und beide sind mit ihrer Strategie erfolgreich. Beide sorgen gleichermaßen dafür, daß weitere Konkurrenten um die Liebe ihrer Kinder ausgeschaltet bleiben: Mutter Reinhard, indem sie ihrem Sohn die blasse, unterwürfige Therese als Ehefrau zuführt (II/S. 160), die den mütterlichen Einfluß nicht schmälern, also keine echte Konkurrentin sein wird; Vater Meier, indem er seine Tochter gegen die Heiratswünsche der Mutter abschirmt – und nach dem Tod der Mutter weiß er sich die Tochter ohnehin sicher.

Innerhalb des Gesamtfigurengefüges ist dieses "Subgefüge" insofern herausragend, als die Autorin hier das sonst angewandte Kontrastschema aufgibt zugunsten einer tieferen, differenzierteren Darstellung. Unter der Oberfläche von gegenseitiger Wertschätzung und Sympathie kämpft Liebe gegen Liebe, schwelen Eifersucht und Ablehnung. Was nur Reinhard einmal zugibt: daß er Jenny zugleich liebt und ablehnt, gilt für die gesamte kleine Gruppe. Liebe und Eifersucht, Sympathie und Ablehnung, Egoismus und Großzügigkeit verwirren sich mit Vorurteilen, Glaubensdifferenzen, Stolz und Gekränktsein zu einem eigenen Beziehungsgespinst, das mehr Wirklichkeit enthält als die sauber kontrastierten Figurenbeziehungen in all ihrer

Eindeutigkeit. Hier gelingt es Lewald am ehesten, "die Vielschichtigkeit der Wirklichkeit und die Widersprüche und Spannungen des Daseins"[715] erzählerisch zu gestalten.

Eine letzte und sehr interessante Substruktur ergibt sich schließlich, wenn man drei der oben analysierten familieninternen Paare zueinander in Beziehung setzt, nämlich Vater Meier – Tochter Jenny, Mutter Reinhard – Sohn Gustav und Mutter Horn – Sohn Ferdinand. Den ödipalen Charakter der ersten beiden Paare habe ich oben bereits aufgewiesen; daß auch die Beziehung zwischen Mutter und Sohn Horn eine klare ödipale Komponente hat, macht Lewald schon in der Erzählung der Familiengeschichte deutlich: da zwischen den Eheleuten die Liebe abhanden gekommen ist, wird der Sohn zum Liebesobjekt der Mutter erkoren ("Ferdinand war das einzige Wesen, das die Mutter liebte." – I/S. 114), und diese Liebe findet ihren Ausdruck im grenzenlosen Verwöhnen des Sohnes (I/S. 114-117). Bei genauer Betrachtung der Auswirkungen dieser drei "Liebesbeziehungen" kommt man zu dem überraschenden Ergebnis, daß es nicht nur die fatalen christlich-jüdischen Beziehungen sind, die zumindest zwei der drei christlich-jüdischen Liebesgeschichten zum Scheitern bringen, sondern daß die Eltern-Kind-Beziehungen eine ebenso erhebliche Rolle spielen. Für Jenny und Reinhard habe ich das oben schon dargelegt; für Eduard und Clara liegt das nicht so deutlich auf der Hand; aber auffallend ist immerhin, daß die Forcierung der Verlobung Claras mit William erst dann stattfindet, als der Sohn Ferdinand der Mutter endgültig entglitten ist (II/S. 96, S. 99). In jedem Fall läßt die dreifach vorhandene und deutlich "spielbestimmende" ödipale Eltern-Kind-Beziehung den Schluß zu, daß der Autorin diese Problematik nicht nur zufällig in die Feder geflossen ist, sondern daß sie ihr bewußt war – sicherlich nicht zuletzt aus eigenem Erleben heraus.

6.2. Der Roman "Jenny" als Produkt der Epoche

Fanny Lewalds "Jenny" wird in der Sekundärliteratur üblicherweise dem Genre "Frauenroman" oder "Tendenzroman" zugeordnet. Unsere genaue Betrachtung des Romans hat deutlich gemacht, daß diese Charakterisierungen nicht ausreichen; "Jenny" ist vielmehr eine Mischung aus einer ganzen Palette von Romantypen: er ist natürlich ein Frauenroman und ein Tendenzroman, kann aber darüber hinaus dem Zeitroman ebenso zugeordnet werden wie dem sozialen Roman, er ist Liebesroman ebenso wie Familienroman und Diskussionsroman, und ich halte es auch für durchaus angebracht, in ihm einen Bildungsroman zu sehen.[716]

Diese Mixtur aus verschiedenen Romangenres ist wohl kaum ein zufälliges Phänomen, der Unsicherheit und Unentschlossenheit der Anfängerin geschuldet. Ich meine, daß Lewald – belesen wie sie war – vielmehr die Möglichkeiten der Romangestaltung, die zu ihrer Zeit aktuell und in der Diskussion waren, aufgegriffen und verarbeitet hat. Ein Blick auf die Romanentwicklung und auf die Romandiskussion in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts soll den literargeschichtlichen Zusammenhang beleuchten, in dem Lewalds "Jenny" zu sehen ist. Die-

---

715 *Kafitz*, Figurenkonstellation, S. 156.

716 Siehe *Blackwell*, Jeannine: Bildungsroman mit Dame: The Heroine in the German "Bildungsroman" from 1770-1900, Bloomington 1982, S. 233 ff.

ser Überblick kann und wird nicht umfassend sein; es versteht sich von selbst, daß ich die Aspekte der Romangeschichte aufgreife, die mir in Bezug auf "Jenny" bedeutsam erscheinen.

Unter dem Einfluß der Werke englischer und französischer Romanautoren erfährt die Romanproduktion in Deutschland Mitte des 18. Jahrhunderts bedeutende Anstöße.[717] Anfangs deutlich orientiert an den französischen und englischen Vorbildern, entwickelt sich bald eine facettenreiche eigenständige deutsche Romankultur, und um die Jahrhundertwende hat sich bereits eine ganze Palette verschiedenartigster Romanformen herausgebildet: "Das letzte Jahrzehnt des 18. und der Beginn des 19. Jahrhunderts sind mehr noch als die vorausgegangene Epoche eine Zeit des bunten Nebeneinanders verschiedenartiger Formen. Während Wieland seine späten Romane herausbringt (*Peregrinus Proteus* 1791, *Agathodämon* 1799, *Aristipp und einige seiner Zeitgenossen* 1801), tritt Jean Paul als neuer Autor hervor, und seine schnell hintereinander erscheinenden Romane werden viel gelesen und bestaunt (*Die unsichtbare Loge* 1793, *Hesperus* 1795, *Siebenkäs* 1796-97, *Titan* 1800-03, *Flegeljahre* 1804-05). Bald nach Goethes *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (1795-96) erscheint der erste Teil von Hölderlins *Hyperion* (1797), zwei Jahre später der letzte (1799), und fast gleichzeitig beginnt Novalis mit *Heinrich von Ofterdingen* (1799), woran er bis kurz vor seinem Tode (1801) arbeitet. Tiecks erstem Roman *William Lovell* (1795-96) folgt schnell ein ganz anders gearteter: *Franz Sternbalds Wanderungen* (1798). Nicht lange danach kommen Friedrich Schlegels *Lucinde* (1799) sowie Brentanos *Godwi* (1801) und Bonaventuras *Nachtwachen* (1805) heraus. Es tritt nicht nur eine neue Generation in den neunziger Jahren auf, und es zeigen sich nicht nur innerhalb der Generationen unterschiedliche Bestrebungen, auch einzelne Autoren beschreiten im Rahmen ihres eigenen Werkes sich deutlich voneinander abhebende Wege."[718]

Daneben entsteht eine Flut von unterhaltenden Romanen von Autoren, die heute weitgehend vergessen sind, deren Romane aber ein breites Publikum finden. Daß auch diese Romane z. T. durchaus inhaltliche und literarische Qualitäten haben, ist in der Forschungsliteratur der letzten Jahre nachgewiesen worden.[719]

Der Aufstieg des Romans begleitet sozusagen den Aufstieg des Bürgertums, und das Bürgertum betrachtet den Roman als "seine" Gattung. Es ist ein demokratisches Genre: für alle Themen offen, durch die Verwendung der Prosaform allen Lesekundigen zugänglich.[720]

---

717 *Allerdissen*, Rolf: Der empfindsame Roman des 18. Jahrhunderts, in: Handbuch des deutschen Romans (Hrsg.: Helmut Koopmann), Düsseldorf 1983, S. 184-203, S. 188 ff.; *Emmel*, Hildegard: Geschichte des deutschen Romans, 3 Bände, Bern/München 1972, 1975, 1978, Bd. I, S. 58-102; *Hillebrand*, Bruno: Zur Romantheorie in Deutschland, in: Handbuch des deutschen Romans (Hrsg.: Helmut Koopmann), Düsseldorf 1983, S. 31-53, S. 34 f.

718 *Emmel*, Geschichte des deutschen Romans, Bd. I, S. 246.

719 Aufschlußreich hierzu vor allem, wenn auch einen etwas späteren Zeitraum betreffend: *Vollmer*, Hartmut: Der deutschsprachige Roman 1815-1820. Bestand, Entwicklung, Gattungen, Rolle und Bedeutung in der Literatur und in der Zeit, München 1993 (Corvey-Studien/Zur Literatur- und Kunstgeschichte des 19. Jahrhunderts, Bd. 2); außerdem: *Untersuchungen zum Roman von Frauen um 1800* (Hrsg.: Helga Gallas und Magdalene Heuser), Tübingen 1990; *Kammler*, Eva: Zwischen Professionalisierung und Dilettantismus. Romane und ihre Autorinnen um 1800, Opladen 1992.

720 *Hillebrand*, Zur Romantheorie in Deutschland, S. 34; *Steinecke*, Hartmut: Romanpoetik von Goethe bis Thomas Mann. Entwicklungen und Probleme der "demokratischen Kunstform" in Deutschland, München 1987, S. 22, S. 27 ff.

Die Anerkennung als künstlerische Gattung bleibt dem Roman jedoch, bis weit ins 19. Jahrhundert hinein, versagt. Die Regellosigkeit von Sprache und Form, vor allem aber die Tatsache, daß er sich mit der unpoetischen Prosa moderner Wirklichkeit befaßt, läßt ihn den Ästhetikern als – im Vergleich mit dem klassischen Epos – minderwertig erscheinen.[721] Selbst die (auch von den Ästhetikern anerkannte) Qualität von Goethes "Wilhelm Meisters Lehrjahre" ändert nichts an der grundsätzlichen Einschätzung des Romans als Stiefkind der literarischen Kunst.[722] Bei den Romanproduzenten und dem Romanpublikum dagegen nimmt die Beliebtheit des Genres kontinuierlich zu.

Von enormer Bedeutung für die weitere Entwicklung des Romans ist Goethes "Wilhelm Meister".[723] "Die *Lehrjahre* sind ein Angelpunkt in der Geschichte des deutschen Romans. Für Hegel repräsentiert dieser Roman gattungsmäßig das neue bürgerliche Bewußtsein. Die Frühromantiker orientieren sich mit Pro und Contra an diesem Werk, Jean Paul schätzte den Roman außerordentlich, für das realistische 19. Jahrhundert wurde der *Meister* zum Vorbild, etwa für Immermann, Keller, Stifter. Nicht nur strukturell setzte dieser Roman neue Maßstäbe, er enthält auch poetologisch Zünstoff genug, um die Romandiskussion damals fortschrittlich zu bewegen."[724] Für die Romantiker bleibt er ein Reibungpunkt; einerseits enthusiatisch gelobt (Friedrich Schlegel), andererseits als zu unpoetisch für einen Roman kritisiert (Novalis).[725]

Während der "Wilhelm Meister" zunächst primär als Gestaltung des Entwicklungs- und Bildungsprozesses eines Individuums interpretiert wird, ändert sich diese Sichtweise, als sich zu Beginn der 1830er Jahre die Auffassung von der Rolle und der Aufgabe des Romans wandelt: Der Roman wird nun stärker als Möglichkeit der Zeit- und Wirklichkeitserfassung betrachtet, und so deutet man jetzt auch "Wilhelm Meisters Lehrjahre": "Im Zentrum steht nicht mehr so sehr das "Innere" des Individuums, sein Bildungsweg und sein Bildungsziel, sondern die Welt als sein Gegenspieler, die Wirklichkeit, mit der er konfrontiert wird und in der er sich bewegt. Das Werk wird mehr und mehr auch als Gesellschaftsroman gelesen und verstanden."[726] Obwohl sich die jungdeutschen Schriftsteller entschieden von der Klassik und Romantik absetzen wollen, bleibt der "Wilhelm Meister" nachweislich in ihrem Romanschaffen wirksam und bleibt – positiv und negativ – ein Bezugspunkt für ihre Romantheorie und

---

721 *Koopmann*, Helmut: Vom Epos zum Roman, in: Handbuch des deutschen Romans (Hrsg.: Helmut Koopmann), Düsseldorf 1983, S. 11-30, S. 16-21; *Sengle*, Friedrich: Der Romanbegriff in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: Arbeiten zur deutschen Literatur 1750-1850, Stuttgart 1965, S. 175-196, S. 177 ff.; *Steinecke*, Hartmut: Die Entwicklung der deutschen Romanpoetik von Hegel bis Fontane, in: Romanpoetik in Deutschland. Von Hegel bis Fontane (Hrsg.: Hartmut Steinecke), Stuttgart 1984, S. 11-42, S. 11 f.

722 *Steinecke*, Romanpoetik von Goethe bis Thomas Mann, S. 57 f.

723 *Steinecke*, Romanpoetik von Goethe bis Thomas Mann; siehe dort das Kapitel: Roman und Individuum. Zur Bedeutung von Goethes "Wilhelm Meister" für die Gattungsdiskussion von der Romantik bis Thomas Mann, S. 53-75; *Jacobs*, Jürgen und *Krause*, Markus: Der deutsche Bildungsroman. Gattungsgeschichte vom 18. bis zum 20. Jahrhundert, München 1989, S. 147 f.; *Köster*, Udo: Literatur und Gesellschaft in Deutschland 1830-1848, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1984, S. 77 ff.

724 *Hillebrand*, Romantheorie in Deutschland, S. 36.

725 *Hillebrand*, Romantheorie in Deutschland, S. 37-38.

726 *Steinecke*, Romanpoetik von Goethe bis Thomas Mann, S. 64.

-produktion.[727] Er kann als ein Vorläufer des Romantyps betrachtet werden, der nach 1830 im Mittelpunkt des Interesses der Romandiskussion steht: des Zeitromans.

Die "Entdeckung" der Zeit, d. h. der Gegenwart als Gegenstand der Literatur ist nicht zuletzt der Julirevolution von 1830 geschuldet. Sie hat Hoffnungen auf ein Ende der bleiernen Zeit der Restauration geweckt, Hoffnungen auf Freiheit und politische Veränderungen; sie wird von den fortschrittlichen Schriftstellern freudig begrüßt, und sie wollen auf ihre Weise dazu beitragen, den Boden für Freiheit und Fortschritt zu bereiten. Literatur und Leben wollen sie nicht länger als getrennte Sphären begreifen; die Wechselbeziehung zwischen beiden soll bestimmend werden für ihr literarisches Schaffen: das Leben soll seinen Niederschlag in der Literatur finden, die Literatur soll zurückwirken auf das Leben.[728] Der aufklärerische Impetus ist unverkennbar.[729] Die in doppelter Hinsicht leserbezogene Tendenz (Leser als Konsument, Leser als an dieser Zeit Beteiligter) hat Folgen für die literarischen Formen, derer man sich vorzugsweise bedient: die Prosa scheint die adäquate Ausdrucksform der Zeit zu sein; Journalismus und Romanschriftstellerei gewinnen beträchtlich an Ansehen.[730]

Der Roman ist in doppelter Hinsicht das geeignete Medium, um jungdeutsche und vormärzliche Vorstellungen von Literatur zu realisieren. Als relativ neue literarische Form, die als Kunstform noch längst keine volle Anerkennung gefunden hat, fehlt dem Roman die Einengung durch einen vorgegebenen Regelkanon, er bietet also einer veränderten dichterischen Einstellung die adäquate freie, noch gestaltbare Ausdrucksweise.[731] Und die Tatsache, daß der Roman in seiner unterhaltenden oder trivialen Form bei der Leserschaft überaus beliebt ist, läßt erwarten, daß im Roman gestaltete Wirklichkeit ein Leserpublikum finden wird, das weit über die üblichen literarischen Zirkel hinausreicht.[732]

---

727 *Steinecke*, Romanpoetik von Goethe bis Thomas Mann, S. 64 ff., S. 107.

728 Ausführlich dazu: *Koopmann*, Helmut: Das Junge Deutschland. Analyse eines Selbstverständnisses; Stuttgart 1970, S. 55 ff., S. 76-78; *Steinecke*, Hartmut: Die Entwicklung der deutschen Romanpoetik von Hegel bis Fontane, in: Romanpoetik in Deutschland. Von Hegel bis Fontane (Hrsg.: Hartmut Steinecke), Tübingen 1984, S. 11-42, S. 14, S. 17-25; *Steinecke*, Romanpoetik von Goethe bis Thomas Mann; siehe vor allem das Kapitel: "Blendlaterne des Ideenschmuggels" – Zum Gattungsverständnis des Jungen Deutschland, S. 101-115; *Worthmann*, Joachim: Probleme des Zeitromans. Studien zur Geschichte des deutschen Romans im 19. Jahrhundert, Heidelberg 1974, S. 58 ff.; *Kafitz*, Figurenkonstellation, S. 51-55.

729 Auf die Beziehungen zwischen Jungdeutschen und dem 18. Jahrhundert geht *Koopmann* ein (Das Junge Deutschland, a. a. O., S. 103-106). Die Verwandtschaft zwischen Aufklärung und Jungdeutschen hinsichtlich ihrer wirkungsästhetischen Tendenz wird deutlich, wenn man die schriftstellerischen Ambitionen der Autoren beider Epochen vergleicht. Hilfreich dazu auch: *Beaujean*, Marion: Der Trivialroman in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Die Ursprünge des modernen Unterhaltungsromans, Bonn 1964, S. 19 ff.

730 *Steinecke*, in: Romanpoetik in Deutschland, S. 11, S. 14, S. 15; *Koopmann*, Das Junge Deutschland, S. 64-68; *Köster*, Literatur und Gesellschaft in Deutschland 1830-1848, S. 43 ff.; *Sengle*, Romanbegriff in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, S. 175-196, S. 180 ff.; *Steinecke*, Hartmut: Romantheorien der Restaurationsepoche, in: Romane und Erzählungen zwischen Romantik und Realismus. Neue Interpretationen (Hrsg.: Paul Michael Lützeler), Stuttgart 1983, S. 11-37, S. 15.

731 *Sengle*, Romanbegriff, S. 179-196; *Steinecke*, in: Romanpoetik in Deutschland, S. 11, S. 15 ff.; *Beaujean*, Trivialroman, S. 8 ff., S. 191-193; *Köster*, Literatur und Gesellschaft, S. 63-65.

732 *Beaujean*, Trivialroman, S. 23 f., S. 177-197; *Fritzen-Wolf*, Ursula: Trivialisierung des Erzählens: Claurens "Mimili" als Epochenphänomen, Frankfurt/Bern/Las Vegas 1977, S. 48 ff., S. 89-104; *Greiner*, Martin: Die Entstehung der modernen Unterhaltungsliteratur. Studien zum Trivialromen des 18. Jahrhunderts (Hrsg./Bearbtg. Therese Poser), Reinbek 1964, S. 15; *Köster*, Literatur und Gesellschaft, S. 40 ff.; *Neu-*

Die Form des Zeitromans scheint am besten geeignet, die "Widersprüchlichkeit der Zeit",[733] die Dissonanz zwischen politischen Strukturen und ökonomischen Gegebenheiten in ihrer ganzen Komplexität einzufangen und zu gestalten. "Der Zeitroman ist (...) im weiteren Sinne ein geschichtlicher Roman, der die Darstellung der Gegenwart des Dichters zum stofflichen Vorwurf hat. Die Gegenwartsnähe des Romanstoffes zeugt von dem *Aktualitätsstreben* des Dichters. Der Autor will den Leser mitten in die brennende Problematik seiner Gegenwart hineinversetzen."[734] Die Geschichte der eigenen Gegenwart soll fixiert und durchleuchtet werden. Dabei wird die letztere als Brücke zwischen Vergangenheit und Zukunft verstanden – "und von dieser (erhofft) man sich, was jene noch nicht zu bieten vermocht hatte."[735] Dabei geht es nicht um leidenschaftslose, objektive Darstellung; durch eine kritische Tendenz soll der Roman auf politische Veränderungen hinwirken.[736] "Die Jungdeutschen wollen (...) neben die Darstellung der Wirklichkeit deren Kritik stellen. Der Roman soll alle Brüche und Risse der Zeit, ihre Widersprüche und Mängel zeigen."[737]

Die Komplexität der Zeit ist nicht an einem Einzelhelden exemplifizierbar; sie erfordert eine Vielzahl von Figuren, die jeweils "Exponenten der Kräfte und Ideen der zeitgeschichtlichen Wirklichkeit sind."[738] Die – gleichwertigen – Figuren sind sozusagen das Medium, in dem sich Zeit manifestiert.[739] Wichtig sind nicht mehr Handlung und Fabel, sondern "Momentaufnahmen",[740] in denen Zeit zu Bildern gerinnt. Ein wichtiges Mittel, um diese Momentaufnahmen zu realisieren, sind Gespräche und Diskussionen, in denen sich aktuelle Probleme, Meinungen, Parteinahmen, Strömungen und Denkfiguren manifestieren.[741]

Da eine längsschnittartige Erzählweise des Nacheinander die Komplexität der Zeit nicht adäquat erfassen kann, wird eine neue Erzähltechnik notwendig: "Die Totalität der poetischen Welt im Zeitroman wird nach dem Prinzip der Simultaneität entfaltet."[742]

Auf welche Weise diese hier in kürzester Form zusammengefaßten Erzählstrategien im Roman nach 1830 realisiert werden, will ich an einigen Beispielen aufzeigen.

Karl Leberecht Immermann (1796-1840) gilt zwar nicht als jungdeutscher, sondern eher als konservativer Autor;[743] dennoch wird sein Roman "Die Epigonen" (1836) als wegweisender

---

schäfer, Hans-Jörg: Populärromane im 19. Jahrhundert, München 1976, S. 9, S. 12 ff.; *Škreb*, Zdenko: Trivialliteratur, in: Erzählgattungen der Trivialliteratur (Hrsg.: Zdenko Škreb und Uwe Baur), Innsbruck 1984, S. 23; *Steinecke*, in: Romanpoetik in Deutschland, S. 15.

733 *Worthmann*, Probleme des Zeitromans, S. 58.

734 *Hasubek*, Peter: Der Zeitroman. Ein Romantypus des 19. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 87/1968, S. 218-245, S. 220.

735 *Koopmann*, Das Junge Deutschland, S. 99.

736 *Steinecke*, Romanpoetik von Goethe bis Thomas Mann, S. 111.

737 *Steinecke*, Romanpoetik von Goethe bis Thomas Mann, S. 110.

738 *Hasubek*, Zeitroman, S. 225.

739 *Hasubek*, Zeitroman, S. 228.

740 *Hasubek*, Zeitroman, S. 233.

741 *Hasubek*, Zeitroman, S. 234 f.

742 *Hasubek*, Zeitroman, S. 236.

Zeitroman dieser Epoche angesehen. Das Werk steht erkennbar in der Erzähltradition des "Wilhelm Meister",[744] jedoch bleibt die Hauptfigur Hermann, verglichen mit Wilhelm Meister, eher blaß, denn nicht seine Bildung oder Lebensentwicklung ist es, die im Mittelpunkt steht, sondern es geht dem Autor vorrangig um die Darstellung der verschiedenen Erlebensbereiche, in die der umherschweifende Hermann hineingerät. Hermanns Geschichte stellt lediglich den "roten Faden" dar, der durch das Zeitpanorama führt.[745] "Vorrang hat die Schilderung all derjenigen Aspekte, die die Darstellung der Gegenwart begünstigen, z. B. das morbide Gefüge der Adelswelt, die Fragwürdigkeit studentisch-nationalrevolutionärer Umtriebe, das Krankhafte der Berliner Kunstzirkel".[746] Immermanns Roman ist eine Analyse der Restaurationszeit, beschränkt sich aber nicht auf die analytische Sicht: "Es zeigt sich immer wieder: Ob Adel, Staat, Pädagogik, Philhellenentum, Geheimbündelei, Demagogentum, Kunst oder Literatur – Immermann befindet sich in den *Epigonen* in einem kritischen Feldzug gegen alles Überlebte, Geheuchelte und Lächerliche seiner Zeit."[747]

In diesem Roman wird der Adel nicht nur in seinem Verhalten kritisiert, sondern als Stand in Frage gestellt.[748] Im Gefolge der industriellen Revolution stehen sich bürgerlich-kapitalistisches Unternehmertum und großgrundbesitzender Adel unversöhnlich gegenüber. Immermann bezieht erstmals auch den Problemkreis "Fabrikwesen" in diesen Konflikt mit ein.[749]

Obwohl die Grundstruktur von Immermanns Erzählen noch am traditionellen Schema der fortschreitenden Handlung des Individualromans orientiert ist, gelingt es ihm, ein weit gefächertes panoramisches Gemälde seiner Gegenwart zu gestalten, in dem die Probleme und Fragen dieser Zeit nicht nur diskutiert werden, sondern romanhaft Gestalt gewinnen.[750] Das Prinzip der Simultaneität wird bereits deutlich erkennbar: "Im räumlichen Nebeneinander der "Epigonen"-Welt manifestiert sich ein grundlegendes Erzählprinzip des Zeitromans (...): seine Tendenz zur simultanen Schilderung der Ereignisse und der ihnen zugeordneten Lebensbereiche, die eine Funktion der sich zunehmend komplizierenden Wirklichkeit der bürgerlichen Gesellschaft ist."[751]

Eine zukunftsweisende Perspektive bietet Immermann am Schluß seines Romans nicht. Der Protagonist überwindet das Umherschweifen seiner Lehrjahre, indem er in Beruf und Ehe

---

743 *Hasubek*, Peter: Der Roman des Jungen Deutschland und des Vormärz, in: Handbuch des deutschen Romans (Hrsg.: Helmut Koopmann), Düsseldorf 1983, S. 323-341, S. 329; *Worthmann*, Probleme des Zeitromans, S. 49.

744 *Emmel*, Geschichte des deutschen Romans, Bd. II, S. 51; *Hasubek*, Peter: Karl Immermann: Die Epigonen (1836), in: Romane und Erzählungen zwischen Romantik und Realismus. Neue Interpretationen (Hrsg.: Paul Michael Lützeler), Stuttgart 1983, S. 202-230, S. 204 ff.; *Steinecke*, Romanpoetik von Goethe bis Thomas Mann, S. 65 ff.

745 *Hasubek*, Karl Immermann: Die Epigonen, S. 206.

746 *Hasubek*, Karl Immermann: Die Epigonen, S. 211.

747 *Hasubek*, Karl Immermann: Die Epigonen, S. 216.

748 *Emmel*, Geschichte des deutschen Romans, Bd. II, S. 51 f.; *Worthmann*, Probleme des Zeitromans, S. 47 f.

749 *Worthmann*, Probleme des Zeitromans, S. 46.

750 *Hasubek*, Der Roman des Jungen Deutschland und des Vormärz, S. 329.

751 *Worthmann*, Probleme des Zeitromans, S. 54.

seinen Lebensmittelpunkt findet. Realisierbar erscheint in der schwankenden, im Umbruch befindlichen Zeit nur ein privates Glück. "Eine versinkende Vergangenheit, eine problematische, sinnverrätselte, sich hektisch verändernde Gegegenwart und eine undurchschaubare Zukunft bestimmen die Befindlichkeit des Menschen und werfen ihn auf seine private Existenz zurück."[752]

Von den jungdeutschen Kritikern Karl Gutzkow (1811-1878) und Heinrich Laube (1806-1884) wird Immermanns Roman sehr positiv beurteilt; ersterer hebt vor allem seine kritische Sicht der Restaurationszeit hervor, letzterer die Tatsache, daß es Immermann gelungen sei, eine ganze Epoche in panoramischer Breite darzustellen.[753] Gutzkows eigener Roman "Wally, die Zweiflerin" (1835), fast zeitgleich erschienen, setzt allerdings die Akzente anders: ihm geht es nicht um die romanhafte Gestaltung der Zeit, sondern um Reflexion über sie. Die eigentliche Romanhandlung bleibt sekundär, die Figuren und ihre Handlungen werden "ins Spiel gebracht", ohne sie in ihrer historischen Gewordenheit zu konturieren und zu erklären.[754] Wichtig sind allein Diskussion und Reflexion über eine Zeit, in der Religion und Konvention in ihrer Brüchigkeit und Verlogenheit erkannt worden sind, aber die Suche nach Wahrheit nicht erfolgreich sein kann, weil die Protagonisten in ihrem Denken selbst geprägt und befangen sind von eben dieser Kultur und Religion.

Diese Form des Diskussions- oder Reflexionsromans findet sich bei den jungdeutschen Autoren häufig (als Beispiele seien noch Theodor Mundts "Madonna" (1835) und Ernst Willkomms "Die Europamüden" (1838) genannt). In dem Bemühen, die Gegenwart in ihrer ganzen Vielschichtigkeit zu erfassen und darzustellen, erscheinen ihnen die Erzählmöglichkeiten von Gesprächen, Diskussionen, Exkursen, Briefen und Zeitskizzen offensichtlich geeigneter zu sein als eine auf Handlung orientierte Fabel.[755] Nicht Erzählkunst, sondern Aufklärung ist ihr primäres Anliegen.[756]

Eine interessante "Mischform" des Zeitromans stellt Heinrich Laubes "Das Junge Europa" (1. Bd.: 1833, 2. und 3. Band: 1887) dar. Dieser Roman kann als eine Art zeitlicher Längsschnitt durch die jundeutsche Entwicklung betrachtet werden.[757] Während im ersten Band, "Die Poeten", Zeitfragen in Briefen diskutiert werden, wird im zweiten Band, "Die Krieger", Zeit im eigentlichen Sinn romanhaft gestaltet. Die zentrale Figur des ersten Bandes, Valerius, beteiligt sich im zweiten Band an den kriegerischen Auseinandersetzungen von 1830 in Polen. "Das erzählerische Interesse wird jetzt so sehr von den kriegerischen Verwicklungen der an

---

[752] *Worthmann*, Probleme des Zeitromans, S. 48.

[753] *Hasubek*, Karl Immermann: Die Epigonen, S. 206-209.

[754] *Kaiser*, Herbert: Karl Gutzkow: Wally, die Zweiflerin (1835), in: Romane und Erzählungen zwischen Romantik und Realismus. Neue Interpretationen (Hrsg.: Paul Michael Lützeler), Stuttgart 1983, S. 183-201, S. 196.

[755] *Hasubek*, Der Roman des Jungen Deutschland und des Vormärz, S. 332; *Worthmann*, Probleme des Zeitromans, S. 61 ff.

[756] *Worthmann*, Probleme des Zeitromans, S. 61, S. 63; *Adler*, Hans: Literatur und Sozialkritik. Versuch einer historischen Spezifikation des sozialen Romans, in: Der deutsche soziale Roman des 18. und 19. Jahrhunderts (Hrsg.: Hans Adler), Darmstadt 1990, S. 280-307, S. 297 ff.; *Edler*, Erich: Die Anfänge des sozialen Romans und der sozialen Novelle in Deutschland, Frankfurt a. M. 1977, S. 18 ff.

[757] *Worthmann*, Probleme des Zeitromans, S. 64.

Abenteuern reichen Handlung in Anspruch genommen, daß der kritisch-analytische Impetus des Zeit-Dichters auf weiten Strecken des Romans zurückweichen muß. Das Pendel, das sich in der Geschichte des deutschen Zeitromans immer ausschließlicher auf die Seite der reinen Reflexion geneigt hatte, schlägt hier auf die andere Seite eines unterhaltsamen spannenden Erzählens zurück."[758] Der dritte Band, "Die Bürger", ist wiederum ein Briefroman. Nach einem beschwerlichen Gefängnisaufenthalt findet Valerius "(m)it biedermeierlich-bürgerlicher Gesinnung (...) eine grüne Insel, die ihm das Paradies bedeutet. Alles revolutionäre Pathos der Jugend ist der Einsicht in reale Möglichkeiten und Gelegenheiten gewichen. (...) Der Weg, der im *Jungen Europa* zurückgelegt wird, ist der von idealistisch-utopischer Einstellung zu wirklichkeitsverhafteter, desillusionierter Gesinnung."[759]

Die Aufhebung des traditionellen Erzählschemas des Nacheinander gelingt erst Karl Gutzkow mit seinem "Roman des Nebeneinander", den "Rittern vom Geiste" (1850/51). Die Fabel, die den Roman zusammenhält und eine Vielzahl von Personen aus den unterschiedlichsten gesellschaftlichen Kreisen in Verbindung miteinander bringt, hat das Verschwinden eines Schreines mit wertvollen Urkunden und die abenteuerliche, durch vielfache Intrigen erschwerte Suche danach zum Inhalt. Der Geheimbund der "Ritter vom Geiste" wird im Verlauf dieser Geschichte von einigen Männern geschlossen, die dem politisch-gesellschaftlichen Leben ihrer Zeit kritisch gegenüberstehen und Veränderungen erreichen wollen.[760] Aber diese Fabel ist nur Mittel zum Zweck; ihr abenteuerlich-trivialer Verlauf scheint ein Zugeständnis an das Lesepublikum zu sein. Das eigentliche Thema Gutzkows ist ein anderes. Ähnlich wie Immermann in den "Epigonen" will Gutzkow einen Querschnitt durch die Gesellschaft geben, indem er aus dem weiten Blickwinkel des distanzierten Beobachters versucht, "das scheinbare Nacheinander der Ereignisse als ein Nebeneinander von Aktion und Reaktion, jedes Geschehen in seinen Bedingungszusammenhängen wahrzunehmen und transparent zu machen. Die zeitliche Folge wird in die räumliche Weite aufgelöst."[761] Gutzkow vergleicht seine Art der Darstellung mit dem Gewebe eines Teppichs oder der Vielstimmigkeit eines Konzerts[762] und mit "Durchschnittszeichnungen eines Bergwerkes, eines Kriegsschiffes, einer Fabrik";[763] er verwendet eine Erzähltechnik, "die räumliches Nebeneinander und zeitliche Simultaneität des Geschehens sichtbar macht und damit den gesellschaftlichen Pluralismus, der den Romaninhalt, die gestaltete Welt, prägt, auch formal verwirklicht."[764] Nicht als private, sondern als gesellschaftlich determinierte Individuen agieren und kommunizieren Gutz-

---

758 *Worthmann*, Probleme des Zeitromans, S. 65.

759 *Hasubek*, Der Roman des Jungen Deutschland und des Vormärz, S. 332.

760 *Emmel*, Geschichte des deutschen Romans, Bd. II, S. 82; *Kaiser*, Herbert: Karl Gutzkow: Die Ritter vom Geiste. Abstrakte Vielfalt – leere Einheit, in: Studien zum deutschen Roman nach 1848. Karl Gutzkow: Die Ritter vom Geiste / Gustav Freytag: Soll und Haben / Adalbert Stifter: Nachsommer, Duisburg 1977, S. 9-56.

761 *Worthmann*, Probleme des Zeitromans, S. 82.

762 *Hasubek*, Peter: Karl Gutzkow: Die Ritter vom Geiste (1850/51). Gesellschaftsdarstellung im deutschen Roman nach 1848, in: Romane und Erzählungen des bürgerlichen Realismus. Neue Interpretationen (Hrsg.: Horst Denkler), Stuttgart 1980, S. 26-39, S. 26.

763 So Gutzkow selbst; zit. nach *Worthmann*, Probleme des Zeitromans, S. 82.

764 *Worthmann*, Probleme des Zeitromans, S. 82-83.

kows Romanfiguren.[765] Es geht Gutzkow nicht um die Darstellung gesellschaftlicher Antagonismen und deren konkrete Lösungsmöglichkeiten; die (vage bleibende) Utopie des Bundes der "Ritter vom Geiste" ist vielmehr "eine Synthese der Kräfte der Gesellschaft"[766] auf der Basis geistig-humanistischer Übereinstimmung, um so die allgemeine Wohlfahrt zu befördern. "Seine (Gutzkows – U. Sch.) Erwartung, das ancien régime und mit ihm alle anderen Egoismen würden quasi bei lebendigem Leib verfaulen, stützt sich auf nichts als eine moralische Entrüstung über sie, deren positive Kehrseite sein zwar ehrliches und starkes, aber vages und hilfloses Engagement für das Menschheitlich-Allgemeine ist."[767]

In ihrem Bestreben, die geistigen und politischen Strömungen der Zeit in ihrer ganzen Vielfalt zu verarbeiten und poetisch zu gestalten, ist für die jungdeutschen Romanschriftsteller der Faktor "Publikum" eher zweitrangig. Wenn sie auch ursprünglich politische und aufklärerische Wirkung intendierten, liegt ihnen doch explizit nicht daran, für ein Massenpublikum zu schreiben.[768] Dies ändert sich in den vierziger Jahren, als eine Vielzahl von Autoren die sozialen Verhältnisse zum Thema von Romanen und Novellen macht: diese Autoren wollen ebenso explizit ein breites Publikum erreichen.

Der Gedanke, vermittels des Romans soziales Elend der Öffentlichkeit zu Kenntnis zu bringen, ist keine Erfindung des Vormärz; ähnliches hatten in der Aufklärung Autoren wie Johann Heinrich Pestalozzi ("Lienhard und Gertrud", 1. Fassung 1781-87), Christian Gotthilf Salzmann ("Carl von Carlsberg", 1784-88) und Ulrich Bräker ("Der arme Mann im Tockenburg", 1789) intendiert.[769] Die politisch-sozialen Gegebenheiten sind Anlaß genug, daß die Schriftsteller der Vormärzzeit das Genre des sozialen Romans wieder aufgreifen; literarische Anstöße befördern diese Entwicklung.

In den Weberaufständen von 1844 findet die unerträgliche Verelendung vor allem der Handwerker und der Landbevölkerung einen spektakulären Kulminationspunkt. Zahlreiche Presseberichte und ausführliche Untersuchungen informieren (teilweise schon vor den Unruhen) die Öffentlichkeit über die durch Industrialisierung und Kapitalisierung entstandene Not vor allem in Schlesien und Westfalen.[770] Bettina von Arnim erfährt mit ihrem aufrüttelnden Bericht über die Armut in der Berliner Vorstadt Vogtland, "Dies Buch gehört dem König"

---

765 *Hasubek*, Karl Gutzkow: Die Ritter vom Geiste, S. 31-36; *Kaiser*, Karl Gutzkow: Die Ritter vom Geiste, passim.

766 *Hasubek*, Karl Gutzkow: Die Ritter vom Geiste, S. 28.

767 *Kaiser*, Karl Gutzkow: Die Ritter vom Geiste, S. 50.

768 *Steinecke*, Romanpoetik von Goethe bis Thomas Mann, S. 112-114; *Edler*, Anfänge des sozialen Romans, S. 332.

769 *Adler*, Literatur und Sozialkritik, S. 283 ff.; *Edler*, Anfänge des sozialen Romans, S. 49 ff., S. 162, S. 179 ff., S. 203 ff.; *Beaujean*, Trivialliteratur, S. 60 ff.; *Häntzschel*, Günther: Christian Gotthilf Salzmanns "Carl von Carlsberg oder über das menschliche Elend", in: Der deutsche soziale Roman des 18. und 19. Jahrhunderts (Hrsg.: Hans Adler), Darmstadt 1990, S. 99-126; *Cepl-Kaufmann*, Gertrude/*Windfuhr*, Manfred: Aufklärerische Sozialpädagogik und Sozialpolitik. Zu Pestalozzis Erziehungsroman 'Lienhard und Gertrud', in: Der deutsche soziale Roman des 18. und 19. Jahrhunderts (Hrsg.: Hans Adler), Darmstadt 1990, S. 46-98.

770 *Edler*, Anfänge des sozialen Romans, S. 33 ff.

(1843), zustimmende Aufmerksamkeit;[771] noch weitaus durchschlagender auf Publikum und Autoren wirkt aber Eugène Sues "Les Mystères de Paris" (1843/44): dieses Buch wird zum literarischen Vorbild für die deutschen Schriftsteller, die die Misere in ihrem eigenen Land möglichst publikumswirksam an die Öffentlichkeit bringen wollen.[772] Auch die Werke von George Sand sind sicherlich nicht ohne Einfluß geblieben.

Es entsteht eine Flut von Romanen und Novellen, die die unheile Welt der Benachteiligten und Ausgestoßenen literarisieren. Die Themenbereiche sind weit gespannt. "Industrie-, Landarbeiter- und Bergarbeiterproletariat, textil-, metallerzeugende und -verarbeitende Fabriken, Straßen- und Eisenbahnbau, Streiks, Hungerrevolten, Folgen des Trucksystems, Verleger- und Faktorenbetrügereien, konfliktreiche Liebe und Heirat über die Klassenschranken hinweg, Elend der Frauen- und Kinderarbeit, Krankheit als Folge der Arbeits- und Wohnverhältnisse, Auflösung der Familie als Folge der Schichtarbeit, Kriminalität und Prostitution als Folge von mangelnder Entlohnung und Verwahrlosung sind gängige Stoffe, Themen und Motive der sozialen Romane des Vormärz."[773]

Da es den Autoren[774] primär um die Vermittlung bestimmter Inhalte, nicht um eine ästhetischen Weiterentwicklung des Erzählens geht, bedienen sie sich konventioneller Erzählformen.[775] Der beim Publikum seit langem beliebte Typus des Familienromans, angereichert mit Elementen des Abenteuerlichen, Sensationellen und Schauerlichen, wird oft zum Träger der sozialen Problematik herangezogen.[776] "Geheime Familienbande, Mesalliancen, uneheliche Kinder gehören ebenso zum Motivstandard dieser Sozialromane wie betrogene Erben, gefälschte Testamente, Verbrechen und Inzesthandlungen."[777] Dieses Romanmuster mit dem Schwergewicht auf den unterhaltenden Elementen bleibt allerdings nicht ohne Folgen für die inhaltliche Gewichtung: der eigentliche sozial-aufklärerische Anspruch gerät oft zur Nebensache; der sozialpolitische Konflikt wird zum Familienkonflikt, der eher in moralischen als in

---

771 *Edler*, Anfänge des sozialen Romans, S. 98 f.

772 *Edler*, Anfänge des sozialen Romans, S. 21, S. 92 ff.; *Steinecke*, Romanpoetik von Goethe bis Thomas Mann, S. 140, S. 143.

773 *Adler*, Literatur und Sozialkritik, S. 301-302.

774 Die Namen von Autoren und ihren Werken hier detailliert aufzuführen, ist aufgrund der riesigen Menge unmöglich; es seien nur einige wenige genannt, die mir nach Bearbeitung der Sekundärliteratur als besonders wichtig erscheinen: Louise Aston, Ernst Dronke, Ehrenreich Eichholz, Robert Giseke, Adolf Glaßbrenner, Jeremias Gotthelf, Luise Mühlbach, Theodor Oelckers, Luise Otto, Robert Prutz, Joseph Rank, Otto Ruppius, Carl Arnold Schloenbach, Viktor von Strauß und Torney, Jodocus H. Temme, Adolph von Tschabuschnigg, Alexander von Ungern-Sternberg, Max Waldau, Georg Weerth, Alexander Weill, Ernst Willkomm und, nicht zuletzt, Fanny Lewald.

775 *Hasubek*, Der Roman des Jungen Deutschland und des Vormärz, S. 333; *Edler*, Anfänge des sozialen Romans: Hier kann man diese Tatsache seinen Zusammenfassungen zahlreicher Romane entnehmen.

776 Als Beispiele seien genannt Ernst Willkomms "Weiße Sclaven oder die Leiden eines Volkes" (1845) und Robert Prutz' "Das Engelchen" (1851). Siehe dazu *Adler*, Literatur und Sozialkritik, S. 283; *Hasubek*, Der Roman des Jungen Deutschland und des Vormärz, S. 340; *Prümm*, Karl: Robert Prutz: "Das Engelchen"(1851). Experiment eines "mittleren Romans": Unterhaltung zu den höchsten Zwecken, in Romane und Erzählungen des Bürgerlichen Realismus. Neue Interpretationen (Hrsg.: Horst Denkler), Stuttgart 1980, S. 40-64, S. 49; *Worthmann*, Probleme des Zeitromans, S. 71, S. 74.

777 *Worthmann*, Probleme des Zeitromans, S. 73-74.

politischen Dimensionen verläuft.[778] Häufig bedienen sich die Autoren des Erzählerkommentars, der auf die soziale Bedingtheit von Elend und Kriminalität hinweist.[779]

Die Figurendarstellung in den Sozialromanen wird vorzugsweise in Schwarz-Weiß-Technik vorgenommen, eine klare Aufteilung in Gut(Arm) und Böse(Reich) ist die Regel.[780] Die sozialen Konfliktlinien haben sich dabei im Vergleich zu den Romanen der dreißiger Jahre verschoben: nicht mehr Adel und Bürgertum stehen sich gegenüber, sondern Besitzende (Fabrikherren, Gutsbesitzer: Adlige und/oder Bürgerliche) und Besitzlose (Fabrik- oder Landarbeiter, Handwerker, Heimarbeiter); auch die Konstellation Herrschende (Regierung, Bürokratie, Justiz) gegen Beherrschte wird oft bearbeitet.

Möglichkeiten zur Verbesserung des Elends werden in den sozialen Romanen fast immer angedeutet, in manchen auch am Schluß realisiert.[781] Die Skala der Forderungen reicht von verbesserter Volksbildung, gerechterer Entlohnung, sozial gerechterer Gesetzgebung, menschlichen Arbeitsbedingungen, humaner Justiz und Bürokratie bis zum Ruf nach einer Republik. Eine "unverhüllte Tendenz auf Änderung der Verhältnisse" sieht Erich Edler in einigen Webernovellen;[782] auch in Georg Weerths "Romanfragment" wird diese Tendenz deutlich artikuliert.[783] Zuweilen zeigt die Lösung am Schluß des Romans ein "rückwärtsgewandtes Zukunftsbild"[784] – d. h., die Rückkehr zu vorindustriellen zünftigen Zuständen (so in Robert Prutz'"Engelchen") – oder ein Idealbild von einer menschenfreundlichen Industrie, die allen Arbeit und Wohlergehen beschert (so in Ernst Willkomms "Eisen, Gold und Geist" und "Weiße Sclaven"). In diesem Zusammenhang spielt wieder die Anlage dieser Romane als "Familiensaga" eine Rolle: durch die Verlagerung der sozialen Konflikte auf die private Ebene und die Darstellung von Elend als Folge individueller Verfehlungen der Besitzenden erscheinen auch die Lösungen als abhängig von der Gutwilligkeit Einzelner. "(D)as Industrieproblem wird aus dem gesellschaftlichen Zusammenhang gelöst und in einem hermetischen Raum angesiedelt, in dem die harmonische Lösung auf der Basis individueller Entscheidungen möglich wird."[785]

---

778 *Worthmann*, Probleme des Zeitromans, S. 74.

779 Auch dies geht aus den Romanzusammenfassungen in *Edler*, Die Anfänge des sozialen Romans, deutlich hervor.

780 *Edler*, Erich: Der deutsche soziale Roman um die Mitte des 19. Jahrhunderts, in: Handbuch des deutschen Romans (Hrsg.: Helmut Koopmann), Düsseldorf 1983, S. 356-369, S. 365; *Hasubek*, Der Roman des Jungen Deutschland und des Vormärz, S. 334-335; *Prümm*, Robert Prutz: "Das Engelchen", S. 40, S. 51; *Worthmann*, Probleme des Zeitromans, S. 69.

781 *Hasubek*, Der Roman des Jungen Deutschland und des Vormärz, S. 376-377.

782 *Edler*, Anfänge des sozialen Romans, S. 183. Edler nennt hier Ernst Willkomm "So lebt und stirbt der Arme. Erzählung aus dem Leben des Volkes" (1845) und "Der Lohnweber" (1845), Otto Ruppius "Schlesische Dorfgeschichte. Eine Weberfamilie" (1846), Arnold Schloenbach "Der Weber und der Mucker" (1848).

783 So in den Forderungen des in England politisierten jungen Arbeiters Eduard Martin (siehe Georg *Weerth*: Vergessene Texte. Werkauswahl Bd. II (Hrsg.: Jürgen-W. Goette/Jost Hermand/Rolf Schloesser), Köln 1976, S. 263-394).

784 *Hasubek*, Der Roman des Jungen Deutschland und des Vormärz, S. 337.

785 *Worthmann*, Probleme des Zeitromans, S. 74.

Bei den konservativen Verfassern sozialer Romane wird die Möglichkeit der Beseitigung sozialer Not in Wohltätigkeit und Verzicht der Reicheren gesehen; eine Beruhigung des gesellschaftlichen Lebens sei am ehesten gewährleistet durch eine Rückkehr zum Ständestaat, in dem der Adel – traditionsbewußt, fromm, patriarchalisch und monarchistisch gesonnen – vor Chaos und Untergang bewahren könne.[786] Die Beseitigung des Elends auf der Basis christlicher Verantwortung der Wohlhabenden schildert vor allem Jeremias Gotthelf.[787]

In dieses Spektrum jungdeutsch-vormärzlichen Romanschaffens ist auch Lewalds kleiner Roman einzuordnen. Vom Stofflichen her ist ihr Roman als Zeitroman zu betrachten: sie thematisiert ein aktuelles Problem ihrer Gegenwart, "will den Leser mitten in die brennende Problematik (ihrer) Gegenwart hineinversetzen".[788] Allerdings steht bei ihr nicht "die Darstellung des überindividuellen *kollektiven* Kräftegefüges der Zeitwirklichkeit"[789] im Mittelpunkt, d. h. nicht die Zeit selbst ist der "Held" ihres Romans;[790] sie liefert kein panoramisches, um Totalität bemühtes Gemälde ihrer Zeit, wie es in den oben genannten Zeitromanen von Immermann, Laube und Gutzkow angestrebt wird. Die Autorin ist mit ihrem vergleichsweise kleinen Roman vielmehr darum bemüht, einen *Ausschnitt* ihrer Zeit dem Leser nicht nur vor Augen zu führen, sondern kritisch durchschaubar zu machen, indem sie den von ihr gewählten Zeitausschnitt differenziert verarbeitet.

Lewald erzählt dabei ganz in der Tradition des Bildungsromans linear die Entwicklung eines Individuums. Dieses Individuum geht nicht "in die Zeit hinaus" – als Frau kann es kaum in die Zeit/Welt hinausgehen; aber dennoch führt die Autorin die Zeit (d. h.: die Gegenwart) als zentralen Faktor in ihren Roman ein, indem sie zeigt, wie die Zeit in das private, ja intime Leben ihrer Protagonisten hineinwirkt. Die Lebens- und Liebesgeschichte Jennys ist keine zeitenthobene Privatromanze und -tragödie, sondern wird in ihrer schmerzhaft fühlbaren politisch-historischen Bedingtheit vor Augen geführt. Die politischen und gesellschaftlichen Bedingungen der Zeit tauchen nicht als illustrierende Randphänomene auf, sondern sind zentrale Wirkungsmächte im Leben aller Beteiligten, werden in ihrer Relevanz auch noch für den intimsten Bereich des menschlichen Lebens – die Liebe – unverschleiert und ungeschönt einbezogen.

Die Kritik an den Zuständen wird nicht nur reflexiv mit eingeflochten, sondern gewinnt Gestalt in einer der Hauptfiguren, in der Figur Eduards. Er ist derjenige, der "in die Zeit hinausgeht", an dessen Erleben ein weitergespanntes Zeitbild entfaltet werden könnte. Lewald nutzt diese Möglichkeit jedoch nicht; sie schildert seine Erlebnisse als Student, Burschenschaftler, junger Arzt und Königsberger Liberaler nur dokumentarisch zusammenfassend.

---

786 *Worthmann*, Probleme des Zeitromans, S. 75-77. Zu nennen sind hier z. B. Alexander von Ungern-Sternbergs "Paul" (1845) und Viktor von Strauß und Torneys "Altenberg" (1865).

787 So z. B. in "Uli der Knecht" (1841) und "Jacobs, des Handwerksgesellen, Wanderungen durch die Schweiz" (1846). Siehe dazu: *Edler*, Anfänge des sozialen Romans, S. 175 f.; *Hahl*, Werner: Jeremias Gotthelf: Uli der Knecht (1841). Die christliche 'Ökonomik' als Roman, in: Romane und Erzählungen des Bürgerlichen Realismus. Neue Interpretationen (Hrsg.: Horst Denkler), Stuttgart 1980, S. 9-25.

788 *Hasubek*, Zeitroman, S. 220.

789 *Hasubek*, Zeitroman, S. 224.

790 *Hasubek*, Zeitroman, S. 224.

Man kann darin eine verschenkte Gelegenheit zur Erweiterung des Zeitpanoramas sehen; ich meine jedoch, daß es von kluger Beschränkung der schreibenden Anfängerin zeugt – "Jenny" ist Lewalds zweiter Roman –, wenn sie nicht versucht, ein panoramisches Zeitbild zu gestalten, sondern sich in ihrer Darstellung auf das beschränkt, was sie kennt: weibliches Leben, Familie, Oberschicht, Königsberg. Und in diesem "kleinformatigen" Bild finden sich durchaus Züge dessen, was der sonst eher "großformatige" Zeitroman zu realisieren bestrebt ist.

In ihrer Wirksamkeit romanhaft gestaltet wird die Zeit zwar nur in Bezug auf die Liebesgeschichten Jennys und Eduards; dennoch wird Zeit darüber hinaus manifest in berichtenden, zusammenfassenden Erzählerrückblicken (in der Familiengeschichte der Meiers und in den Lebensläufen Jennys und Eduards) sowie in zahlreichen Gesprächen, die dem Roman Züge eines Diskussionsromans verleihen. In diesen Diskussionen kommen verschiedene Themen zur Sprache. Es geht nicht nur um das zentrale Thema des jüdischen Lebens in einer feindlich gesonnenen Umwelt (I/S. 134-137, I/S. 205-213, I/S. 261-264), sondern auch um Mädchenerziehung und Frauenbild (I/S. 93-98), um die Möglichkeiten weiblicher Lebensentwürfe (II/S. 223-232), um bildende Kunst (I/S. 257-261, II/S. 167-173), um Drama und Schauspielkunst (II/S. 247-252). Diese für einen relativ kurzen Roman doch recht hohen Anteile an Diskussionen weisen Lewald einmal mehr als typische Vertreterin der jungdeutschen Autoren aus, in deren Romanen die "diskutierte Zeit" häufig einen breiten Raum einnimmt.

Der Zeit – der Gegenwart und der Vergangenheit – kann sich in diesem Roman niemand entziehen. Die Brückenfunktion der Gegenwart tritt unverkennbar zutage: die gegenwärtigen Zustände haben ihre Wurzeln in der Vergangenheit; die Hoffnung auf und der Einsatz für eine bessere Zukunft sind zentrale Elemente des Romans. Durch die Konzentration auf ein eingegrenztes Zeitproblem gewinnen die Erwartungen an die Zukunft an Konkretheit: nicht der vage Wunsch nach besseren Zeiten beseelt die Menschen des Romans, sondern das klar formulierte (und damit in Aktion umsetzbare) Verlangen nach gerechten Gesetzen und gleichberechtigten Lebensmöglichkeiten. Der Rückbezug der Jungdeutschen auf die Aufklärung[791] kommt in Lewalds Roman, wie ich in den vorhergehenden Kapiteln verschiedentlich aufgezeigt habe, auffallend deutlich zum Vorschein.

Was Lewald nicht versucht – wie später Gutzkow in den "Rittern vom Geiste" – ist ein Roman des "Nebeneinander", der Versuch, "der Erzählkunst durch eine bewußte Neugründung Formmöglichkeiten zu erschließen, die der darzustellenden und immer brüchiger und undurchschaubarer werdenden Zeitwirklichkeit angemessen" wären.[792] Formal ist sie sicherlich keine "Moderne" in ihrer Zeit; inwieweit sie sich in der Tradition herkömmlicher Unterhaltungs- oder Trivialromane bewegt, wird weiter unten beleuchtet werden.

Daß ich in "Jenny" auch einen sozialen Roman sehe, mag in Anbetracht der herkömmlichen Definition dieses Genres zunächst erstaunen. Wenn im Zusammenhang mit der Literatur der Vormärzzeit vom "sozialen Roman" die Rede ist, so sind damit – wie ich oben ausgeführt habe – in der Regel Romane gemeint, die sich mit den sozialen Gegensätzen befassen, welche aus den sozioökonomischen Gegebenheiten dieser Umbruchszeit erwachsen: Armut und De-

---

[791] Hierauf geht *Koopmann* ausführlich ein: Das Junge Deutschland, S. 103-106.

[792] *Worthmann*, Probleme des Zeitromans, S. 79.

klassierung, entstanden durch technologische Veränderungen (Entstehung und Ausbreitung des Fabrikwesens, Niedergang des Handwerks), Proletarisierung, Verstädterung. Diese Problematik taucht in "Jenny" nicht auf. Das Romangeschehen vollzieht sich innerhalb einer einzigen Schicht, dem Großbürgertum. Untergebene, Dienstboten, Angestellte treten kaum in Erscheinung. Lediglich einmal begegnen wir der "Unterschicht" in Gestalt einer armen jungen Frau mit Kind, deren Probleme aber als ausschließlich persönlich bedingte, nicht gesellschaftlich verursachte dargestellt werden, und ihr Erscheinen bedeutet in keiner Weise eine Auseinandersetzung mit der Situation der Unterschicht oder auch nur ein Hinweis darauf: es hat ausschließlich die Funktion, Jennys beherzte (und von ihrem Vater voll bejahte) Hilfsbereitschaft zu dokumentieren, die ohne Rücksicht auf Status und Etikette auch der "geringsten Schwester" zuteil wird.

Dennoch können wir mit dem heutigen umfassenderen Begriff vom Sozialen (als dem Gesellschaftlichen) auch diesen Roman als sozialen Roman bezeichnen. Soziale Deklassierung, wenn auch nicht aufgrund ökonomischer Bedingungen, ist Thema des Romans, und dies nicht nur unterschwellig, sondern mit deutlicher Relevanz für die Romanhandlung. Die Lösungen für die Probleme, die Gegenstand des Erzählens sind, liegen im politisch-rechtlichen Bereich; die Deklassierung der jüdischen Protagonisten wäre aber durch diese Lösungen nicht beendet, denn sie ist letztlich eine gesellschaftliche, was Lewald auch aufzeigt. Schauen wir noch einmal konkret in den Roman hinein: Auch wenn Eduard die behördliche Erlaubnis zur Eheschließung mit Clara bekommen hätte, wäre eine Heirat der beiden aller Wahrscheinlichkeit nach am Veto der Eltern Claras gescheitert, für die die Heirat ihrer Tochter mit einem Juden eine gesellschaftliche Unmöglichkeit wäre. Der Verbindung Graf Walters mit Jenny stehen keinerlei gesetzliche und familiäre Hindernisse im Wege; es sind ausschließlich soziale Diffamierungen, die sie fürchten müssen und die letztlich die Verbindung tragisch enden lassen. Wenn also der Roman des Vormärz "seine Aufgabe überwiegend in der Darstellung aktueller, reformbedürftiger sozialer Zustände sieht",[793] dann erfüllt "Jenny" diese Aufgabe ganz bestimmt; der Roman ist geradezu modern in seinem weiter gefaßten Begriff des Sozialen.

Während viele soziale Romane am Schluß harmonisierend auf eine mögliche Veränderung zum Positiven hindeuten und teilweise konkrete Möglichkeiten dazu aufzeigen,[794] endet "Jenny" mit dem Tod der Titelfigur, also unglücklich; es bleibt lediglich der Verweis auf die Möglichkeit einer besseren Zukunft, die es zu erkämpfen gelte – nach allem, was wir im Roman erfahren haben, allerdings keine Perspektive, der man das Attribut "rosig" zueignen dürfte.

Daß Lewald mit ihrem Roman ein politisch-aufklärerisches Anliegen verfolgt, also einen Tendenzroman geschrieben hat, geht schon aus dem ihm vorangestellten Motto deutlich hervor:

---

793 *Edler*, Anfänge des sozialen Romans, S. 18.

794 Vgl. z. B. die Romane "Eisen, Gold und Geist" von Ernst Willkomm (1843), "Weiße Sclaven" (1845) vom selben Autor, "Das Engelchen" (1851) von Robert Prutz; insgesamt zu diesen Harmonisierungstendenzen: *Worthmann*, Probleme des Zeitromans, S. 68-72; *Edler*, Anfänge des sozialen Romans, S. 18.

> "Ein Stamm, aus dem der Erlöser, die Madonna, die Apostel hervorgegangen, der nach tausendjähriger Verfolgung dem Glauben und den Sitten seiner Väter treu geblieben, nach tausendjährigem Drucke noch hervorragende Größe für Wissenschaft und Kunst erzeugt, muß jedem anderen ebenbürtig sein.
> (Die Verhältnisse der Juden in Preußen von v. Rönne und Simon)

Dieses Motto deutet darauf hin, daß es ein Anliegen der Autorin ist, Juden vorzustellen, die die Ebenbürtigkeit ihres Volkes mit jedem anderen aufzeigen. Darin impliziert ist die Kritik an der Ungerechtigkeit, die den Juden widerfahren ist und widerfährt, und der Wille zum Bewußtmachen der Notwendigkeit und der Möglichkeit, die Situation der Juden zu verbessern.

Die Basis für die notwendigen Veränderungen sieht Lewald in einer liberalen Haltung sowohl im politischen als auch im sozialen, im geistigen wie auch im ganz persönlichen Bereich. Eine Neigung zum kämpferischen Liberalismus, der Veränderungen nicht nur wünscht, sondern sich auch dafür politisch einsetzt, findet im Roman ihren konkreten Ausdruck vor allem in der Figur Eduards, aber auch in der positiven Haltung, die Vater Meier seinem Sohn gegenüber einnimmt. Immer wieder erleben wir Eduard als denjenigen, der die Lage der Juden analysiert und kritisiert; er steht für Veränderungen und für das politische Wollen, das dafür notwendig ist; er verkörpert "die Spannweite des Lebensgefühls dieser Generation zwischen Fortschrittsenthusiasmus, kämpferischer Begeisterung und verzweifelnder Resignation".[795] Dabei ist es wichtig anzumerken, daß Lewalds Konsequenz aus der beklagenswerten rechtlich-politischen Lage der Juden nicht Resignation ist. Zwar endet Jennys Schicksal tragisch, aber nicht die Trauer hat das letzte Wort im Roman, sondern Zukunftsglauben – nämlich Eduards pathetische Vision von einem möglichen besseren Morgen. Wenn Lewalds Roman eine Tendenz hat, dann fraglos keine rückwärtsgewandte, sondern eine, die in Liberalität, gesellschaftlichem Fortschritt und Veränderung die Möglichkeit für eine bessere Zukunft sieht.

Wenn ich diesen Roman, der ernsten Problemen gewidmet ist, auch als einen Unterhaltungsroman betrachte, so mag dies zunächst seltsam anmuten. Aber wenn Lewald mit ihrem Roman aufklären, d. h.: ein möglichst breites Publikum erreichen wollte, dann war es angebracht, den unterhaltenden Aspekt in ihrem Roman nicht zu vergessen. Sie hat ihn in der Tat nicht vergessen: "Jenny" ist auch ein Liebesroman und ein Familienroman – beides Genres, die vorzugsweise in der Unterhaltungsliteratur gepflegt wurden. Lewald erweist sich auch in dieser Hinsicht als vormärzliche Schriftstellerin – lag doch den fortschrittlichen Schriftstellern dieser Zeit an einer breiten Publikumswirksamkeit ihrer Erkenntnisse und Kritik. Sie wollten den Roman als eine "Blendlaterne des Ideenschmuggels"[796] benutzen, und so richteten sie in zunehmendem Maße ihr Augenmerk auch auf die Leserschaft. In den vierziger Jahren be-

795 *Worthmann*, Probleme des Zeitromans, S. 59.

796 So *Gutzkow*; zit. in: Romanpoetik in Deutschland, S. 19. Dazu auch: *Köster*, Literatur und Gesellschaft, S. 166/167; *Sengle*, Romanbegriff, S. 175-196, S. 186, S. 192; *Steinecke*, Romantheorien der Restaurationsperiode, S. 14-15; *Steinecke*, Romanpoetik von Goethe bis Thomas Mann, S. 101-115 (Kap.: "Blendlaterne des Ideenschmuggels". Zum Gattungsverständnis des Jungen Deutschland).

schäftigten sich vor allem Hermann Marggraf und Robert Prutz mit dem Phänomen Unterhaltungsliteratur.[797] Charles Sealsfields Auffassung von der Literatur als "Hebel" gesellschaftlicher Gestaltung[798] war verbreitet; die Forderung nach einem "realitätsnahen und breitenwirksamen Roman" wurde vor allem auch in den "Hallischen Jahrbüchern für deutsche Wissenschaft und Kunst" (1838 ff.) vertreten.[799]

Sie setzten damit eine Traditionslinie fort, die in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts ihren Anfang nahm, als sich in der Nachfolge der Romane von Samuel Richardson und Henry Fielding[800] auch in Deutschland die Romanschriftsteller in zunehmendem Maße der "Erlebnissphäre der unmittelbaren Gegenwart" annehmen.[801] "Auf den Schauplätzen des Romans wird so zuerst die neue soziale Landschaft sichtbar; das auf das Diesseits gerichtete Interesse des erwachenden bürgerlichen Bewußtseins will sich nicht mehr von einer unwirklichen Phantasiewelt unterhalten lassen, sondern verlangt nach Darstellung und Deutung der real erlebbaren Umwelt. Die Aufmerksamkeit wird auf die materiellen Dinge des Alltags gerichtet; das empirisch Erfahrbare wird Objekt der Schilderung."[802] Diese neue Orientierung des Romans auf den Alltag – und das heißt besonders: auf die Familie – hat zur Folge, daß weit mehr als bisher Frauen als Autorinnen hervortreten; Sophie von la Roches "Fräulein von Sternheim" (1771) wird nicht nur einer der berühmtesten, sondern auch der einflußreichsten Romane seiner Zeit.[803] Familienromane sind ein höchst beliebtes Genre; lassen sich doch in ihnen Lebens- und Erziehungsideale am anschaulichsten transportieren. Das Schema "Erzie-

---

797 Siehe dazu: *Steinecke*, in: Romanpoetik in Deutschland, S. 17 f.; *Prutz*, Robert: Schriften zur Literatur und Politik. Ausgewählt und mit einer Einführung herausgegeben von Bernd Hüppauf, Tübingen 1973, darin v. a.: Über die Unterhaltungsliteratur, insbesondere der Deutschen (S. 10-33) und: Die deutsche Belletristik und das Publikum (S. 89-102); *Prümm*, Robert Prutz: Das Engelchen, S. 40-64, S. 44-47; *Langenbucher*, Wolfgang R.: Robert Prutz als Theoretiker und Historiker der Unterhaltungsliteratur. Eine wissenschaftsgeschichtliche Erinnerung, in: Studien zur Trivialliteratur (Hrsg.: Heinz Otto Burger), Frankfurt a. M. 1968, S. 117-136.

798 *Sealsfield*, Charles: Zuschrift des Herausgebers an die Verleger der "Lebensbilder aus beiden Hemisphären"(1835), in: Romanpoetik in Deutschland, S. 76; Sealsfield selbst hat die Verbindung von politischer Tendenz und Unterhaltung in seinen Romanen sehr geschickt realisiert: Sein "Kajütenbuch" ist eine faszinierende Mischung aus politisch-historischem Roman, Abenteuerroman und Liebesroman (*Sealsfield*, Charles: Das Kajütenbuch oder Nationale Charakteristiken (Hrsg.: Alexander Ritter), Frankfurt a. M. 1989). Siehe dazu auch: *Steinecke*, Romanpoetik von Goethe bis Thomas Mann, S. 116-129 (das Kapitel: Romane als "Aufklärungsmittel". Charles Sealsfields Werke in der Gattungsdiskussion des Vormärz).

799 *Steinecke*, in: Romanpoetik in Deutschland, S. 21-22; *Prümm*, Robert Prutz: Das Engelchen, S. 42-43; *Steinecke*, Romantheorien der Restaurationsepoche, S. 18 ff.; *Worthmann*, Probleme des Zeitromans, S. 59 ff.

800 Über die Bedeutung dieser beiden Schriftsteller für die Entwicklung des Romans siehe ausführlich und sehr erhellend: *Watt*, Ian: Der bürgerliche Roman. Aufstieg einer Gattung. Defoe/Richardson/Fielding, Frankfurt a. M. 1974.

801 *Beaujean*, Trivialroman, S. 33.

802 *Beaujean*, Trivialroman, S. 33. Siehe dazu auch: *Kafitz*, Figurenkonstellation, S. 38.

803 *Beaujean*, Trivialroman, S. 13, S.36 ff.; *Greiner*, Entstehung der modernen Unterhaltungsliteratur, S. 34-45; *Schweitzer*, Antonie/*Sitte*, Simone: Tugend – Opfer – Rebellion. Zum Bild der Frau im weiblichen Erziehungs- und Bildungsroman, in: Frauen Literatur Geschichte. Schreibende Frauen vom Mittelalter bis zur Gegenwart (Hrsg.: Hiltrud Gnüg und Renate Möhrmann), Frankfurt a. M. 1989, S. 144-165, S. 146 ff.; *Škreb*, Trivialliteratur, S. 24.

hung und Werdegang seelenvoller und tugendhafter Mädchen" erfreut sich zunehmender Beliebtheit; das Ideal "dauernde Zufriedenheit in der Welt (ist) nur durch Selbstbescheidung und Unterordnung in die gefügte Ordnung zu erlangen"[804] prägt diese Romane bis ins 19. Jahrhundert hinein.[805] Vom Kunstideal entfernt sich diese Art von Roman immer weiter; er will Leser fesseln, indem er Geschichten des menschlichen Herzens und des menschlichen Lebens erzählt.[806] Der Roman wird "zu einer reinen Zweckform mit der Absicht, die Forderungen der Moral in einer eingängigen Form dem Leser vor Augen zu führen".[807] Durch die "völlige Verschmelzung von Tendenz und Spannung"[808] soll erreicht werden, daß der Roman in gleichem Maße belehrt und unterhält. Beaujean erinnert an das "delectare und prodesse" der Aufklärungspoetik, das in dieser Romanproduktion deutlich zum Ausdruck komme.[809]

In Grundstruktur und Titelwahl entspricht Lewalds "Jenny" diesem Romangenre durchaus: sie schildert den Werdegang und die Erziehung eines jungen Mädchens, eingebettet in das Ambiente familiären Lebens, und sie hat einen deutlich aufklärerischen Impetus. Aber zugleich durchbricht sie dieses Schema: nicht Anpassung an die gefügte Ordnung ist ihr Ideal, sondern eine Verbesserung dieser Ordnung; nicht tugendhaft-resignative Unterwerfung des Individuums, sondern dessen Bewußtwerdung und Selbsterkenntnis, die Ausbildung und Bewahrung der sich selbst bewußten Persönlichkeit ist in der Geschichte Jennys dargestellt. Unterordnung unter die gesellschaftlichen Gegebenheiten mag tugendhaft und unumgänglich sein (Eduard, Clara), aber sie ist schmerzhaft und birgt eher die Gefahr des Zerbrechens als das Glück der Zufriedenheit in sich (Eduard). In jedem Fall sind sowohl Anpassung als auch Nichtangepaßtheit schwierige Prozesse, die fortdauernde Auseinandersetzungen bedeuten. Keine von beiden Haltungen bietet allein die Gewähr für Glück und Zufriedenheit, denn diese sind von Imponderabilien abhängig, die außerhalb des Individuellen und des Familiären begründet sind.

Mit ihrem Familienroman, der den Rahmen des Familiären sprengt, d. h. dessen politisch-soziale Bedingtheit integriert, ist Lewald am ehesten mit einem Klassiker des Genres zu vergleichen, mit August Heinrich Julius Lafontaine (1758-1831), hochgeschätzt und viel gelesen zu seiner Zeit, und das durchaus nicht nur beim "Massenpublikum".[810] In seinem wohl (auch heute noch) bekanntesten Roman "Clara du Plessis und Clairant – Eine Familiengeschichte

---

804 *Beaujean*, Trivialroman, S. 41.

805 Zu diesem ganzen Komplex: *Beaujean*, Trivialroman, S. 33-70, siehe auch: *Schweitzer/Sitte*: Tugend – Opfer – Rebellion, S. 144-165.

806 Entsprechend sind häufig die Untertitel der Romane, wie *Beaujean* anhand einer langen Titelliste belegt – in: Trivialroman, S. 37-38.

807 *Beaujean*, Trivialroman, S. 39.

808 *Beaujean*, Trivialroman, S. 186.

809 *Beaujean*, Trivialroman, S. 187.

810 *Rietzschel*, Evi: Nachwort zu einer Neuausgabe von August Heinrich Julius *Lafontaine*: Clara du Plessis und Clairant. Eine Familiengeschichte französischer Emigrierten (Hrsg.: Evi Rietzschel), München 1986, S. 271-279, S. 271-272; *Naumann*, Dietrich: Das Werk August Lafontaines und das Problem der Trivialität, in: Studien zur Trivialliteratur (Hrsg.: Heinz Otto Burger), Frankfurt a. M. 1968, S. 82-100, S. 82-83; *Škreb*, Zdenko: August Heinrich Julius Lafontaine, in: Erzählgattungen der Trivialliteratur (Hrsg.: Zdenko Škreb und Uwe Baur), Innsbruck 1984, S. 53-66, S. 63-64.

französischer Emigrierten" (1794)[811] finden wir auffallend viele Parallelen zu "Jenny": auch dort ist die Liebe der "Motor des Geschehens";[812] Standesschranken stehen einer Verwirklichung der Liebe in einer Ehe entgegen; die politischen Umstände (die Folgen der Französischen Revolution) spielen eine erhebliche Rolle im Romangeschehen; die Familie, die Privatsphäre ist der Umkreis, in dem sich die Ereignisse entfalten.

Bei genauerer Betrachtung zeigt sich aber schnell, daß gerade in den vergleichbaren Elementen auch die Unterschiede der beiden Romane deutlich werden: Bei Lafontaine geht es primär um das Auf und Ab der Liebesgeschichte, um Trennung und Annäherung der beiden Liebenden, wiederholt bis zur Langeweile, und die politischen Verhältnisse wie auch die Familie (vor allem der in Standesdenken befangene Vater) haben lediglich die Funktion, dieses Hin und her der Liebesgeschichte in Gang zu halten, Spannung zu erzeugen. Lewald reduziert den Spannungsbogen des Faktors Liebe schon dadurch, daß sie verschiedene Liebesgeschichten entwickelt, die jeweils nach relativ kurzer Zeit zu ihrem Schlußpunkt gelangen. Dadurch ist der Leser naturgemäß weniger durch Spannung absorbiert – die Chance ist größer, daß er auch offen ist für das, was Lewalds eigentliches Anliegen ist: die Darstellung jüdischer Lebensbedingungen. Die Autorin benutzt – in Umkehrung der Technik Lafontaines – die Liebesgeschichte als Transportmittel für ihr wirkungsästhetisches (politisches) Interesse: den Nachweis zu erbringen, daß auch der privateste Lebensbereich den politisch-sozialen Verhältnissen ausgeliefert ist. Indem sie *drei* jüdisch-christliche Liebesbeziehunge scheitern läßt, schließt sie aus, daß dieser Faktor vom Leser möglicherweise nur als romantisch-tragischer Zufall eines einzelnen Schicksals mißverstanden wird.

Für beide Romane gilt jedoch grundlegend, was Beaujean über Lafontaines Werk sagt: "Das Schicksal des einzelnen Menschen wird verständlich durch die Ereignisse auf dem großen Welttheater. Aber genauso gilt das Umgekehrte: Die schwer zu durchschauenden Bewegungen auf der Weltbühne lassen sich nur im kleinen privaten Zirkel deutlich machen. (...) Das Einzelschicksal wird sinnvoll und verständlich, weil es in seiner Abhängigkeit vom Gesamtgeschehen erkannt wird, für das es umgekehrt erhellendes Symbol geworden ist."[813]

Trotz unterschiedlicher Wertschätzung wird Lafontaines Roman doch eindeutig der Trivialliteratur zugerechnet.[814] Inwieweit hierin Lewalds Roman ihm ähnlich ist, soll im folgenden Abschnitt untersucht werden: die Frage ist, welche Elemente des trivialen Romans sich in ihrem Werk finden und wie sie diese Elemente einsetzt und verarbeitet.

---

811 Neuauflage München 1986.

812 *Škreb*, Lafontaine, S. 60.

813 *Beaujean*, Trivialroman, S. 94.

814 *Beaujean*, Trivialroman, S. 92-95; *Škreb*, Lafontaine, S. 61-62; *Naumann*, Werk August Lafontaines und das Problem der Trivialität, S. 82-100; *Greiner*, Entstehung der modernen Unterhaltungsliteratur, S. 81-88; *Sichelschmidt*, Gustav: Liebe, Mord und Abenteuer. Eine Geschichte der deutschen Unterhaltungsliteratur, Berlin 1969. S. 112-115.

6.3. Aufklärung durch Unterhaltung: Elemente des Trivialen in "Jenny"

6.3.1. Vorüberlegungen

Den nach wie vor unabgeschlossenen Diskurs über das Triviale und über die definitive Charakterisierung und Bewertung trivialer Literatur[815] werde ich hier nicht aufnehmen. Den Begriff "trivial" benutze ich, um eine "ästhetische Beschaffenheit" zu bezeichnen, nicht aber einen "ästhetischen Wert".[816] Das heißt: der Begriff soll im folgenden als terminus technicus verstanden werden, der als "Arbeitsbegriff" seines pejorativen Charakters entkleidet ist. Wenn ich also den trivialen Elementen in "Jenny" nachspüre, so bedeutet dies nach meinem Verständnis keine Herabstufung dieses ernsten und politischen Romans. Ich will vielmehr aufzeigen, auf welche Weise Lewald sich dieser Elemente bedient, um ihr aufklärerisches Anliegen zu "popularisieren".

Wie ich den Begriff "triviale Literatur" in Bezug auf diese Untersuchung inhaltlich verstehe und anwende, wird im folgenden ausgeführt.

Ich stimme Hermann Bausinger zu, wenn er sagt: "Die Trivialisierung ist ein schwer durchschaubarer Mutationsvorgang; strukturelle und stilistische Phänomene, die beim einen Schriftsteller als Qualitätsmerkmale betrachtet werden, erweisen sich allmählich oder auch plötzlich als Kennzeichen der Trivialität."[817]

Aber es lassen sich doch einige Elemente herauskristallisieren, die einen Unterhaltungs- oder Trivialroman[818] kennzeichnen (was, so meine ich, nicht heißen muß, daß diese Elemente in der "hohen" Literatur fehlen – ich verweise noch einmal auf das oben angeführte Zitat Bausingers).

Martin Greiner benennt als "Grundtendenz aller Unterhaltungsliteratur: das Aufregende, das Leidenschaftliche und das Lasterhafte auf eine solche Weise darzubieten, daß es zum Gegenstand häuslichen Behagens wird."[819]

Eine differenziertere Definition liefert Hartmut Vollmer: "Wesentliche Kennzeichen der Trivialliteratur sind die schematisch-klischeehafte Darstellung, stereotype, allgemein bekannte (und dadurch auch beliebte) Bilder, auf Effekte und Sinnesreizungen ausgerichtete

---

815 Eine kurze Zusammenfassung dieses Diskurses findet sich bei *Vollmer*, Hartmut: Der deutschsprachige Roman 1815-1820. Bestand, Entwicklung, Gattungen, Rolle und Bedeutung in der Literatur und in der Zeit, München 1993 (Corvey-Studien zur Literatur und Kunstgeschichte des 19. Jahrhunderts, Bd. 2), S. 33-39.

816 *Adler*, Literatur und Sozialkritik, S. 304.

817 *Bausinger*, Hermann: Wege zur Erforschung der trivialen Literatur, in: Studien zur Trivialliteratur (Hrsg.: Heinz Otto Burger), Frankfurt a. M.1968, S. 1-33, S. 7. Über die Schwierigkeiten einer genauen Unterscheidung auch: *Beaujean*, Trivialroman, S. 9; *Demetz*, Peter: Theodor Fontane als Unterhaltungsautor, in: Trivialliteratur (Hrsg.: Annamaria Rucktäschel und Hans Dieter Zimmermann), München 1976, S. 190-204, S. 195 ff.

818 Ich werde hier keine Begriffsanalyse vornehmen. Differenzierte Versuche einer genauen Begriffsbestimmung und einer entsprechenden Zuordnung der literarischen Produkte finden sich in *Beaujean*, Trivialroman, S. 187-191; *Greiner*, Entstehung der modernen Unterhaltungsliteratur, S. 11-19, S. 141-145; *Škreb, Zdenko*: Trivialliteratur, in: Erzählgattungen der Trivialliteratur (Hrsg.: Zdenko Škreb und Uwe Baur), Innsbruck 1984, S. 9-32; *Zimmermann*, Hans Dieter: Trivialliteratur? Schema-Literatur!, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 2. Aufl.,1982.

819 *Greiner*, Entstehung der modernen Unterhaltungsliteratur, S. 87/88.

Handlungen, getragen von schablonenartigen, schwarz-weiß gezeichneten Figuren. Unglaubliches, Unwahrscheinliches wird nicht in seiner wirklichkeitskritischen, utopischen Dimension erfaßt, sondern vornehmlich als emotionenweckende Überraschung oder als gewaltsames Hilfsmittel eingesetzt, das brüchige Handlungsgefüge zu ‚verkitten'. Die Trivialliteratur bevorzugt es, die kritische Reflexion, die von progressiven Ideen bestimmte Auseinandersetzung (mit Ich, Gesellschaft, Staat und Welt) zu vermeiden und sie in Phantasiewelten zu verdrängen."[820]

Zdenko Škreb verweist auf das Strukturschema der trivialen Literatur; es finde sich dort "eine structure préétablie, vor allem in Bezug auf drei Elemente: die Handlungsführung, die Menschendarstellung, die sprachliche Gestaltung", und als viertes Element fügt Škreb noch "ein bestimmtes Weltbild als Hintergrund" hinzu.[821]

Ebenfalls auf eine strukturbezogene Typisierung verweist Hans Dieter Zimmermann mit seiner Auffassung von Trivialliteratur als "Schema-Literatur".[822] Er versteht darunter die Literatur, für die die Norm gilt, "die vom neuen Werk nur geringfügige Variation verlangt" (im Gegensatz zu der Literatur, für die die Norm gilt, "die vom neuen Werk eine weitgehende Variation verlangt");[823] sie sei gekennzeichnet durch das Zusammentreffen dreier charakteristischer Merkmale: keine Innovation des Systems (in unserem Falle: des Systems Liebesroman), fehlende Individualität, wirkungsästhetische Orientierung.[824] "Die Schema-Literatur reproduziert das Minimum der Struktur, die andere Literatur spielt mit allen Möglichkeiten, die die Struktur anbietet."[825]

Diese Charakterisierungen sollen mir als Grundmuster dienen, mit dessen Hilfe ich im folgenden untersuchen werde, ob und auf welche Weise Elemente des Trivialen in Lewalds Roman in Erscheinung treten.

Daß "Jenny" in der Tradition des Familienromans steht, habe ich oben schon dargelegt. Zugleich gehört der Roman zu einem Genre, das geradezu *das* Genre des Trivialromans ist: dem Liebesroman.

Immerhin kann der Leser vier verschiedene Liebesverhältnisse verfolgen: Jenny und Reinhard, Jenny und Graf Walter, Clara und Eduard, Clara und William (als fünfte könnte man noch die nur mittelbar präsente Geschichte von Ferdinand Horn und seiner "Halbweltdame" – sie bleibt namenlos – dazuzählen).

---

820 *Vollmer*, Der deutschsprachige Roman 1815-1820, S. 37.

821 *Škreb*, Trivialliteratur, S. 17.

822 *Zimmermann*, Trivialliteratur? Schema-Literatur! Ähnlich *Beaujean*, wenn sie als Charakteristikum trivialer Romane anführt, diese seien wie nach einem "Baukastenprinzip" mit Hilfe immer derselben Motive und Topoi konstruiert und deshalb so verwirrend ähnlich (a. a. O., S. 167-168).

823 *Zimmermann*, Schema-Literatur, S. 36.

824 *Zimmermann*, Schema-Literatur, S. 60.

825 *Zimmermann*, Schema-Literatur, S. 75.

6.3.2. Struktur und Weltbild des Romans

In seinem Kapitel über "Die Struktur von Liebesromanen" konstatiert Hans Dieter Zimmermann, daß "das Charakteristikum des Liebesromans (...) auf der Ebene der Handlung, nicht auf der der Erzählhaltung" liegt.[826] Er sieht als einfachstes Schema dieser Art von Romanen die Grundstruktur einer fünfteiligen Handlungssequenz: "Teil 1: sich sehen, Teil 2: sich erkennen, Teil 3: sich verlieben, Teil 4: sich versprechen, Teil 5: sich verheiraten".[827] Hindernisse, die ja im Liebesroman oft eine spannungsfördernde Rolle spielen, würden in diesem Schema (das aus Sicht der Liebenden konstruiert ist) zwischen verschiedenen Teilen angesiedelt sein: persönliche (des Mißverstehens, des Verkennens, möglicher Konkurrenten) nach Teil 1 oder 2, äußere (Verbote durch Eltern oder Gesetz o. ä.) nach Teil 3 oder 4.[828] Dabei kann jeder einzelne Teil positiv oder negativ verlaufen; ein fehlendes Happy-end z. B. widerspricht also nicht dem Schema.

Legen wir nun Zimmermanns Liebesroman-Schema wie eine Folie prüfend über diese vier Liebesgeschichten.

Drei von ihnen – die Geschichten von Jenny und Reinhard, von Jenny und Walter sowie die von Eduard und Clara – entsprechen dem Schema tendenziell genau: alle drei sind auf das fünfteilige Entwicklungsschema hin angelegt. Alle drei absolvieren das Schema positiv bis zum Teil 3, zwei von ihnen (Jenny und Reinhard, Jenny und Walter) bis Teil 4. Teil 5 ist bei allen dreien negativ. Intendiert ist der positive Abschluß – die Heirat – bei allen; Liebe um ihrer selbst willen, ohne das Ziel der Eheschließung, steht nicht zur Diskussion; daß die "wahre Liebe" auch endlich sein oder sich einem anderen Objekt zuwenden kann, ebensowenig.

In allen drei Geschichten ist die christlich-jüdische Problematik latent von Anfang an als Hindernis im Bewußtsein und wird dies konkret nach Teil 3/ vor Teil 4. In den beiden Jenny betreffenden Geschichten wird das Hindernis ihres Jüdinseins zwar zunächst überwunden, verursacht aber letztlich doch den negativen Abschluß von Teil 5. In Eduards und Claras Fall wird das Hindernis der Zugehörigkeit eines Partners zum Judentum schon so frühzeitig wirksam, daß es nicht einmal zu einem Liebesgeständnis kommt, also nicht einmal Teil 3 ganz abgeschlossen wird. Daß aber beide Partner ihre Beziehung gern in eine Ehe einmünden lassen würden, wird von beiden deutlich und ausführlich kundgetan – deshalb meine ich, daß auch bei ihnen das Schema in seiner vollständigen Form angelegt ist.

Alle drei Liebesgeschichten passen also in das fünfschrittige Schema, darüber hinaus scheitern alle am gleichen Hindernis: der Zugehörigkeit eines Beteiligten zum Judentum. Alle Liebesgeschichten werden relativ schnörkellos und ohne überraschende Umwege oder Verknüpfungen durchgeführt; Lewald verzichtet auf die Würzmittel, die das Handlungsgefüge trivialer Romane oft anreichern: ganz gewiß spinnt sie kein "Labyrinth verwickelter Handlungen", sondern erzählt sehr geradlinig, und aufregende, außergewöhnliche Ereignisse vermeidet sie weitgehend.[829] (Lediglich das tödliche Duell am Schluß mit dem nachfolgenden Tod

826 *Zimmermann*, Schema-Literatur, S. 72.

827 *Zimmermann*, Schema-Literatur, S. 78.

828 *Zimmermann*, Schema-Literatur, S. 78.

829 *Greiner*, Entstehung der modernen Unterhaltungsliteratur, S. 87.

Jennys muß als solches betrachtet werden, und dies empfindet der Leser bei der bis dahin so rational verlaufenden Handlung als inadäquat und melodramatisch – als ein etwas gewaltsamer Schlußpunkt, der die Vermutung aufkommen läßt, der Autorin sei der Erzählatem ausgegangen.) Glückliche Zufälle[830] helfen den Protagonisten nicht weiter; der einzige vielleicht ist das Zusammentreffen Jennys ausgerechnet mit einem liberalen Adligen.

Ein "Spielen" mit dem Schema findet nicht statt; eine – mögliche – konfliktträchtige Verschränkung der Liebesgeschichte Clara-Eduard mit Clara-William vermeidet die Autorin, indem sie Eduard rechtzeitig Verzicht üben läßt und ihn wie auch William mit soviel Groß- und Edelmut ausstattet, daß auch die Beziehung zwischen den beiden Männern spannungsfrei, ja freundschaftlich bleibt.

Dennoch, so meine ich, ist Lewalds Erzählen nicht auf das Minimum der Schema-Struktur reduziert. Bei aller Schematisiertheit des Ablaufs hat Lewald die Hindernisse doch recht differenziert gestaltet, und aus dieser differenzierten Gestaltung erhellt auch, warum sie sich nicht auf eine einzige jüdisch-christliche Liebesgeschichte beschränkt, sondern drei erzählt: sie kann so die unterschiedlichen Ebenen leichter verdeutlichen, auf denen die Schwierigkeiten sich realisieren, denen Juden im Leben in und mit einer christlichen Gesellschaft begegnen. In der Beziehung zwischen Jenny und Reinhard sind es geistige und religiöse Unvereinbarkeiten, also in den Individuen angelegte Faktoren, die einen glücklichen Ausgang (Heirat) verhindern; bei Eduard und Clara sind es die rechtlichen Gegebenheiten und gesellschaftlich-persönliche Vorurteile, also sowohl innerhalb als auch außerhalb der Personen liegende Faktoren, die eine Verbindung unmöglich machen; bei Jenny und Graf Walter sind es ausschließlich gesellschaftliche Vorurteile (also ebenfalls äußere Faktoren), die zu einem unglücklichen Ende führen. Des weiteren begnügt Lewald sich nicht damit, den Faktor Antijudaismus für das Scheitern verantwortlich zu machen: Reinhards Eifersucht und sein (biographisch erklärter) schwieriger Charakter spielen ebenso eine Rolle wie Claras ängstliche Unterwerfung unter den Elternwillen und die Persönlichkeitsstärke von Jenny und Eduard, die beide nicht bereit sind, ihre persönliche Integrität aufzugeben, um den gewünschten Partner heiraten zu können.

Damit sind wir an den Punkt gekommen, an dem ganz konkret festzumachen ist, daß Lewald trotz der Benutzung des Schemas Liebesroman nicht dem Trivialen verfällt, daß das Weltbild des Romans nicht geprägt ist vom Glauben an die Liebe als "eine alle sozialen Antagonismen sprengende Größe":[831] ihre Romangestalten sind dem Gesellschaftlichen nicht entzogen, sie sind nicht "Vertreter der in sieghafter Größe alles gesellschaftliche Geschehen durchwaltenden Liebe";[832] die Liebe ist *nicht* das die Personen allein bestimmende Moment. Das Liebesleben der Protagonisten wird durch das gesellschaftliche Leben entscheidend beeinflußt. Darüber hinaus wird in langen reflexiven Passagen deutlich, daß für Eduard seine

830 *Foltin*, Hans Friedrich: Karl Gottlob Cramers "Erasmus Schleicher" als Beispiel eines frühen Unterhaltungs- oder Trivialromans, in: Studien zur Trivialliteratur (Hrsg.: Heinz Otto Burger), Frankfurt a. M. 1968, S. 57-81, S. 61.

831 *Škreb*, Trivialliteratur, S. 20, der sich hier auf eine Studie von Klaus Kocks und Klaus Lange bezieht, in: "Literarischer Kitsch" (Hrsg. Jochen Schulte-Sasse), Tübingen 1979, S. 156-199, S. 177.

832 *Škreb*, Trivialliteratur, S. 20.

innersten Überzeugungen, sein Beruf und sein politisches Engagement ein starkes Gewicht haben; und auch für Jenny haben ihre geistige Struktur und ihre sehr individuelle Persönlichkeit ebensoviel Bedeutung wie ihre Liebesbeziehungen. Gleiches gilt für Reinhard. Entscheidungen im Bereich der Liebe werden stark von der gesellschaftlichen Einbindung und von der Ratio mitgestaltet. Lewald blendet damit die emotionale Seite nicht aus (vielmehr zeigt sie, wie schmerzhaft diese rationale Haltung für das Gefühlsleben ist); Emotionen erhalten aber nicht das Gewicht, das man im Liebesroman erwartet, kippen auch nicht um ins Sentimentale.

Dies alles wird besonders offensichtlich durch die Gestaltung der vierten Liebesgeschichte, die eigentlich gar keine ist: die von Clara und William. Auch sie ist dem Schema entsprechend angelegt, ist allerdings auf Betreiben von Claras Eltern zustande gekommen. Teil 1 verläuft positiv, die Teile 2 und 3 negativ, da die Liebe einseitig ist bzw. keine erhebliche Rolle spielt (William ist Engländer und demzufolge eher leidenschaftslos, was Lewald frühzeitig hervorhebt – I/S. 156). Teil 4 und 5 verlaufen positiv, allerdings von Claras Seite aus unter Zwang. Das heißt: das Schema wird eingehalten und zugleich erweitert:[833] die Heirat ist hier nicht der glücklich-unglückliche Abschluß; vielmehr ist auch die Ehe der beiden noch Gegenstand des Erzählens, und diese ist ganz offensichtlich glücklich – was der Ideologie "Wahre Liebe gibt es nur einmal; wen man liebt, den heiratet man auch", die in der Schema-Struktur impliziert ist,[834] widerspricht. Da Lewald insgesamt die Durchdringung des Privaten vom Gesellschaftlichen in ihre Liebesgeschichten miteinbezogen hat, ist es nur konsequent, daß sie die Möglichkeit der Anpassung an das Gesellschaftliche im Privaten nicht nur aufgreift, sondern als positive Lebensform darstellt, wenn dabei – was hier der Fall ist – auf der Basis von Vernunft und Menschenwürde gehandelt wird: wenn nämlich bei Fehlen von großer und wahrer Liebe andere tragfähige Voraussetzungen gegeben sind: Verständnis, Achtung, Zuneigung, Geduld und Offenheit.

Da die "Konventionsheirat" von Clara und William die einzige Beziehung im Roman ist, die in ein glückliches Eheleben einmündet, könnte man fast meinen, Lewald tendiere eher zu dieser Form der "vernünftigen" Begründung einer Ehe. Sie unterschlägt jedoch nicht den Preis, der für diese Harmonie gezahlt wird: die fast völlige Selbstaufgabe Claras, die sich nur noch als Ehefrau versteht, ganz zum "zärtlichen Efeu" für die "Eiche"[835] geworden ist – eine Haltung, die Jenny (und ich denke: auch Fanny) nicht nachahmenswert findet (II/S. 179-181).

Es ist aufschlußreich, die Geschichte von Jenny und Reinhard mit der von Jenny und Walter zu vergleichen. In diesen beiden Episoden spielen am deutlichsten persönliche Momente eine Rolle: in der ersteren Jennys mädchenhaft vorbehaltlose Verliebtheit, die sie anpassungsbereit bis zur Selbstaufgabe macht und sie erst spät erkennen läßt, daß sie zu dieser Selbstaufgabe nicht in der Lage ist; ihre Bereitschaft, die Wertschätzungen des großen Bruders zu übernehmen; ihr spontaner Witz, ihre Unsicherheiten und ihre Ängste; daneben Reinhard mit seinem durch Armut stolz gewordenen Charakter, seinem kaum zu erweichenden Eigensinn, ja Egoismus; seiner starken Mutterbindung, die dazu führt, daß er sich von ihren Wertschät-

833 Vgl. dazu *Zimmermann*, Schema-Literatur, S. 79.

834 *Zimmermann*, Schema-Literatur, S. 82.

835 Um eine Aussage von Graf Walter aufzunehmen (II/S. 171).

zungen nicht frei machen kann. Dies alles führt zu spürbaren Unsicherheiten auf beiden Seiten, die im Lauf der Zeit unterschwellig die Liebe belasten.

Ganz anders verläuft die Beziehung zwischen Jenny und Walter: beide sind gereifte, reflektierte Persönlichkeiten; Akzeptanz und Wertschätzung stehen am Anfang ihres Kennenlernens, und auf diesem Grund wächst allmählich Liebe. Beide sträuben sich lange gegen dieses Gefühl; dem Liebesgeständnis gehen intensive Phasen des Nachdenkens voraus. Die Autorin macht sehr deutlich, daß sie eine derartige Partnerschaft für die tragfähigere hält, weil sie auf menschlicher Reife, Vernunft und Liebe begründet ist.

Lewald bedient sich also durchaus des Schemas des trivialen Liebesromans, übernimmt es aber nicht einfach, sondern stellt es zugleich in Frage. Diese Gestaltung der Liebesgeschichten macht deren Funktionalisierung deutlich; primär sind sie Transportmittel für die Aufklärungsabsicht der Autorin. Auch sie ist wirkungsästhetisch orientiert, aber in einem anderen Sinne als der übliche Schema-Liebesroman. Um auf Zimmermann zurückzukommen:[836] im Vordergrund bei Lewald steht nicht die dem Schema immanente, von ihm mitproduzierte Ideologie "von wahrer Liebe (...), die zu unauflöslicher Ehe führt",[837] sondern die Ideologie, die Zimmermann die "parasitäre, die dem Schema aufgeladen wird, die es transportieren muß"[838] nennt – nämlich die politisch-aufklärerische Botschaft, ganz im Sinne der jungdeutschen Vorstellungen vom Roman und in der Tradition des moralisch-didaktischen Romans der Aufklärung.

Die wenigen expliziten Liebesszenen sind kurz und durchaus gefühlvoll, aber sie sind kaum als zentral einzustufen – sicherlich nicht geeignet für erwartungsvolle Lese-Voyeure. Die Liebesgeständnisse entbehren in Jennys Fall zwar nicht der Dramatik, aber eigentliche Überraschungseffekte fehlen, da jeweils beide Liebenden ihre Gefühle füreinander kennen. Eduards Liebesgeständnis an Clara findet brieflich statt und steht unter der Aura der Entsagung; das Zusammentreffen dieser Liebenden ist geprägt von vollkommen zurückgehaltener Leidenschaft. Im Falle Claras und Williams ist die Liebe einseitig, was großartige Liebesszenen ausschließt. Das Phänomen Liebe ist also von der Autorin eher rational eingesetzt und zurückhaltend gestaltet, was ein Hingerissensein des Lesers kaum befördert.

Dennoch fehlen "effektesteigernde Inszenierungen", die Zimmermann als charakteristisch für den Schema-Liebesroman ansieht,[839] nicht. Da ist die lange Szene des Mißverstehens zwischen Jenny und Reinhard während der Proben zu den tableaux vivants (I/S. 215-227), ausgelöst durch beiderseitige Eifersucht und gipfelnd in Umarmung und Liebesgeständnis (letztere allerdings in geradezu frustrierender Kürze); die dramatisch gefährliche Talfahrt Walters und Jennys, die ebenfalls in Umarmung und Geständnis einmündet (denen hier immerhin etwas ausführlichere erzählerische Aufmerksamkeit zuteil wird – II/S. 272-279); das Duell am Schluß mit seinen dramatischen Folgen ist ebenso dazuzurechnen wie auch die Auftritte der "bösen", intriganten Mutter Horn, da sie durch ihr Eingreifen in Claras Liebesle-

---

836 *Zimmermann*, Schema-Literatur, S. 82-83.

837 *Zimmermann*, Schema-Literatur, S. 83.

838 *Zimmermann*, Schema-Literatur, S. 82.

839 *Zimmermann*, Schema-Literatur, S. 71.

ben für erhebliche Spannung sorgt. Die für mein Gefühl eindrucksvollste und subtilste dieser "Inszenierungen" ist jedoch die, in der Jenny und Reinhard sich zum ersten Mal ihre Liebe gestehen, und zwar ohne daß ein Wort gesagt wird, im Grunde genommen ganz ohne äußerlichen Effekt (so widersprüchlich das scheinen mag) – ich meine die Figaro-Szene (I/S. 84-90), als in der realitätsenthobenen und damit gefühlsentgrenzenden Atmosphäre des Theaters die beiden Liebenden den Mut haben, sich ihre Liebe zu gestehen, wenn auch lediglich mit Blicken und winzigen Gesten. Es ist dies die einzige Szene, in der Erotik und Sehnsucht spürbar werden, in der mehr Liebesgefühl mitschwingt als in allen anderen Geständnissen und Liebesszenen. Dabei kommt man hier genau an den Grenzpunkt, den das Eingangszitat von Bausinger bezeichnet: diese Szene ist unbestreitbar höchst wirkungsvoll und effektesteigernd – mag sein, daß sie triviale Züge hat, ebenso ist sie aber im wörtlichen Sinne kunst-voll.

Daß Lewald dem Schema "Liebesroman" vermutlich ganz bewußt nicht voll entsprechen mochte, wird deutlich, wenn man sich vor Augen führt, welche (selbstgeschaffenen) Anlässe für eine gesteigerte Dramatisierung der Liebesgeschichten sie *nicht* weiter ausgesponnen hat: die Geschichte von Jenny und Reinhard hätte man ohne weiteres effektvoller melodramatisch enden lassen können (was sind zwei Briefe im Vergleich zu, sagen wir, einer Szene, in der Jenny wortwörtlich zwischen den Forderungen des Geliebten und denen des Vaters hin- und hergerissen würde, mit Haareraufen, Händeringen und vielen Worten und Tränen!); die Geschichte von Clara und Eduard hätte man über beidseitige Liebesschwüre bis zum erregt ausgetragenen Familienkonflikt führen können; die Geschichte von Jenny und Walter hätte man abwechslungshalber und durchaus glaubwürdig in ein rosiges privates Glück einmünden lassen können. Es kann sein, daß die Autorin auf diese Inszenierungen verzichtet hat, weil sie sich dem schriftstellerisch nicht gewachsen fühlte; ich glaube allerdings eher – und das Motto des Romans spricht dafür –, daß sie diese Dramatisierungen nicht vorgenommen hat, weil ihr die "Botschaft" wichtiger war als die Liebesgeschichten. Sie hat das triviale Liebesroman-Schema als Grundstruktur übernommen; da jedoch das Weltbild, das hinter ihrem Roman steht, nicht das des trivialen Liebesromans ist, erscheint es nur logisch, daß sie dem üblichen Schema nicht in aller Konsequenz verfallen ist.

6.3.3. Menschengestaltung und Sprache

Neben Handlungsführung und Weltbild nennt Škreb noch zwei Faktoren, die die "structure préétablie" des Trivialromans konstituieren: Menschendarstellung und sprachliche Gestaltung.[840] Es läßt sich aus der Literatur über den Trivialroman ein ganzer Katalog von Elementen zusammenstellen, die als typisch für die Gestaltung des Trivialromans hinsichtlich dieser beiden Faktoren gelten können.[841] Alle diese Elemente auf Lewalds Roman zu beziehen, erscheint mir aber nicht sinnvoll; ich habe deshalb aus dieser Sammlung von Elementen

840 *Škreb*, Trivialliteratur, S. 17.

841 Ich habe dies mit reicher Ausbeute durchgeführt auf der Basis von *Foltin*, Karl Gottlob Cramers "Erasmus Schleicher"; *Fritzen-Wolf*, Trivialisierung des Erzählens; *Greiner*, Entstehung der modernen Unterhaltungsliteratur; *Scheichl*, Sigurd Paul: E. Marlitt, in: Erzählgattungen der Trivialliteratur (Hrsg.: Zdenko Škreb und Uwe Baur), Innsbruck 1984, S. 67-112; *Thalmann*, Marianne: Der Trivialroman des 18. Jahrhunderts und der romantische Roman, Berlin 1923.

des Trivialen jene herausgegriffen, die in irgendeiner Weise zum vorliegenden Roman in Bezug gesetzt werden können.

Neben der Schematisierung der Handlungsstruktur kennzeichnet den trivialen Roman eine ebenfalls schematische Menschengestaltung; "die Reduzierung der Menschengestalten auf bloße Funktionen innerhalb des Handlungsgefüges (ist) ein untrügliches Merkmal trivialer Gattungen."[842] Als weitere Merkmale wären Tendenz zur Schwarzweißmalerei[843] und zu Bilderbuchfiguren[844] zu nennen.

Auch hier verweise ich auf das Motto des Romans, das darauf hindeutet, daß der Roman eine bestimmte Botschaft vermitteln will. Dies läßt von vornherein vermuten, daß den Figuren kein Eigenleben gestattet sein wird, sondern daß sie, zugespitzt formuliert, zu Demonstrationszwecken auftreten werden.[845] Das Schwarzweißschema gilt sowohl für die Grundstruktur – die "gute" Familie Meier und die "böse" Familie Horn – wie auch für die einzelnen Figuren. Die Negativfiguren Frau Horn, Ferdinand und Frau Steinheim haben wirklich nichts an positiven Zügen aufzuweisen, und auch mit Therese und Herrn Steinheim kann sich der Leser kaum anfreunden. Kontrastierend dazu stehen die vorbildhaften Gestalten Vater Meiers und Eduards; ersterer ist ein dem Nathan nachempfundener toleranter, weiser, aufgeschlossener Bilderbuchjude; letzterer verkörpert durchaus den edlen Helden des Trivialromans, der selbstlos, beherrscht und hochherzig Mühen und Entbehrungen auf sich nimmt, seinem fleckenlosen Charakter entsprechend.[846] Aber auch hier durchbricht Lewald das Muster des Trivialen. Eduard erhält nicht die im Trivialroman übliche Belohnung seiner Tugend: weder im Beruf noch in der Liebe wird ihm das zuteil, was ihm eigentlich zustehen würde. Und die Glücklichen am Schluß sind erstaunlicherweise nicht die Meiers, sondern die Horns: die Tochter Clara ist die einzige, die am Ende glücklich verheiratet ist, und der Sohn Ferdinand kehrt zwar krank, aber offensichtlich einsichtig in die Heimat zurück.

Auch Clara und William, vernünftig, liebevoll und rollenkonform, gehören uneingeschränkt zu den "Guten". Differenzierter gestaltet ist ohne Zweifel Jenny; sie ist die einzige, bei der eine Entwicklung im Verlauf des Romans feststellbar ist. Vor allem aber sind es Reinhard und seine Mutter, denen die Autorin mit hellen und dunklen Zügen Kontur gibt. Ich könnte mir vorstellen, daß Lewald diese beiden Figuren schon deshalb sorgfältig mit positiven *und* negativen Zügen ausgestattet hat, um sich nicht den Vorwurf zuzuziehen, sie setze dem klischeehaften Judenbild christlicher Literaten ein ebenso klischeehaftes Christenbild entgegen.

---

842 *Škreb*, Trivialliteratur, S. 19-20, Zit. S. 20; siehe auch: *Scheichl*, E. Marlitt, S. 79-84; *Kafitz*, Figurenkonstellation, S. 71.

843 *Foltin*, Karl Gottlob Cramers "Erasmus Schleicher", S. 63.

844 *Fritzen-Wolf*, Trivialisierung des Erzählens, S. 207; *Greiner*, Entstehung der modernen Unterhaltungsliteratur, S. 87.

845 Zu dieser Problematik der Figurengestaltung siehe *Kafitz*, Figurenkonstellation, vor allem das Kapitel über Gustav Freytags "Soll und Haben" (S. 65-90) und im Kapitel über Theodor Fontanes "Effi Briest" den Abschnitt "Der Entsprechungszusammenhang von Romanstruktur und prägnanter Wirklichkeitsstruktur" (S. 152-160).

846 *Greiner*, Entstehung der modernen Unterhaltungsliteratur, S. 87.

Ins Triviale tendiert die gegensätzliche Gestaltung der beiden Mädchen: Jenny als die Schwarzhaarige ist lebhaft, selbstbewußt, erotisch; Clara als die Blonde ist still, demutsvoll, von sehr zurückhaltender Leidenschaftlichkeit.[847]

Die Funktionalisierung der Personen wird vor allem in der Gestaltung der Nebenfiguren offensichtlich: Erlau, der Künstler, Steinheim, der verkleidete Kleinbürger-Jude, Therese, die eifersüchtige Konkurrentin, und Frau von Meining, die Repräsentantin "der" Gesellschaft, haben praktisch gar keine Biographie; sie sind lediglich Inhaber bestimmter gesellschaftlicher Positionen und charakterlicher Eigenschaften, die in Bezug auf die Hauptfiguren und die Handlung eine bestimmte Relevanz haben. Daß solche Figuren dennoch "spielentscheidend" sein können, belegt Therese: durch ihr (auf einer Fehlinterpretation beruhendes) Anschwärzen Jennys bei Mutter Reinhard zerbricht letztlich die Beziehung zwischen Reinhard und Jenny.

Wenden wir uns nun der sprachlichen Gestaltung des Romans zu.

Da Lewald mit ihrem Roman, wie wir gesehen haben, wirkungsästhetisch orientiert ist, ist zu erwarten, daß auch ihre Sprache dem Rechnung tragen wird. Der aufmerksame Leser stellt schnell fest, daß sie dabei dem Trivialen nicht entgeht.

Fritzen-Wolf bezeichnet in ihrer Studie die Adjektive als die "Seele des trivialen Stils"[848] – wenn man diese Aussage zum Maßstab nimmt, dann hat Lewald ihren Roman reichlich mit Seele versehen. Am auffallendsten ist ihr geradezu verschwenderischer Gebrauch von Superlativen und von superlativischen Verstärkungen von Attributen. Wenn sie nicht die Superlativform von Adjektiven benutzt, dann verstärkt sie das Adjektiv ersatzweise gern durch ein vorangestelltes "ungemein", "unermeßlich", "unglaublich", "unsäglich", "unzählig", "unbeschreiblich", "unendlich", "unaussprechlich" oder sie intensiviert ihre Aussage durch ein "über" oder "hoch" ("übergroße Liebe", "überselig", "hohe Schönheit", "hohe Uneigennützigkeit", "die höchsten Empfindungen", "höchst schüchternes Wesen"). Beiwörter wie "glänzend" oder "blendend" sind sehr beliebt bei ihr ("glänzende Fähigkeiten", "immer glänzender sich entfaltende Schönheit", "blendend schön"). Eine Steigerung erfährt diese Hochgestimmtheit der Sprache noch häufig durch Verdoppelungen sowohl im attributiven als auch im substantivischen Bereich ("ein großes, heißersehntes Glück"; "ein schlüpfriges, sittenloses Stück"; "die höchsten, heiligsten Empfindungen"; "feucht verklärte Augen"; "das zauberisch schöne Schloß"; "ihr mächtig glühendes Gefühl"; "mit der zartesten, eifrigsten Aufmerksamkeit"; ein Herz ist "tief bewegt und übervoll"; "so heilig, so verklärt"; "so gut, so unbeschreiblich freundlich"; "Der Ton von Demuth in ihrer Stimme, das Weiche, Milde in ihrer Erscheinung (...) waren fast unwiderstehlich." - I/S. 192; "Sein reicher Geist, seine unbestechliche Gradheit zeigte sich in all ihrem Glanze" - I/S. 278; "Sie (...) las mit klopfendem Herzen und einer nie geahneten Wonne" - I/S. 283; "Ein düstrer Ernst, eine krankhafte Reizbarkeit hatten sich ihrer bemächtigt" - II/S. 30; "Thränen der reinsten Freude, des zärtlichsten Dankes glänzten in seinen Augen" - II/S. 46; "die anbetende Verehrung, die tiefste Demuth vor Gott war in ihrer Seele" - II/S. 205).

---

847 *Fritzen-Wolf*, Trivialisierung des Erzählens, S. 280-283.

848 *Fritzen-Wolf*, Trivialisierung des Erzählens, S. 169.

Zwar nicht oft, aber einige Male doch kommen "hochgestimmte" Wortwahl, Verdoppelungen und Superlative komprimiert zusammen, und durch diese Häufung entsteht ein überspanntes Pathos, das sich in jedem Trivialroman finden könnte:

"Mit diesen Gedanken hingen seine Augen an ihr, als ihr Blick ihn traf, und das selige Entzücken in ihren Zügen, die glühende Röthe, die ihr Gesicht urplötzlich überflog, gaben ihm eine Antwort, die ihn zum glücklichsten Sterblichen machten." (I/S. 84-85).

"Dazustehen vor der Geliebten, der man entsagen soll, und sein Herz zu bezwingen, das in einen Schrei des Schmerzes, in die glühendsten Worte der Leidenschaft ausbrechen wollte, das fand Eduard unerträglich. So süß es seiner entstehenden Neigung geschienen, ohne Worte jede zarte Regung in dem geliebten Herzen zu verstehen, ehe das entscheidende Geständniß den Lippen entfloh, so qualvoll dünkte ihm jetzt ein Zwang, der ihn zu leidender Untäthigkeit, zu peinlichem Erwarten des Kommenden verurtheilte (...)." (II/S. 12-13). Eduard und Clara "fühlten (...) die Entsagung wie ein Leichentuch über ihre Zukunft gebreitet und schieden wortlos und vernichtet." (II/S. 14).

"Die qualvolle Angst der Mutter bewog William, in den schonendsten Äußerungen ihr mitzutheilen, wie Ferdinand (...) die Bekanntschaft einer Frau von hoher Schönheit, aber von den verworfensten Sitten gemacht habe (...) William hielt inne, weil die zitternde, eiskalte Hand seiner Tante, welche noch immer angstvoll die seine hielt, ihm deutlich verkündete, wie entsetzlich diese Nachricht ihr Herz verwunde." (II/S. 66, S. 67).

Jenny über Bäume: "Die schönsten Träume meiner Kindheit, die rosigsten Märchen gaukeln an mir vorüber und alle Wunder der Feenwelt scheinen mir möglich, wenn ich das flüsternde Kosen der Blätter höre." (II/S. 168).

Eine Neigung zu pathetisch übersteigerten Aussagen ist nicht zu leugnen (wenn auch Lewald dem offensichtlich nicht in dem Maße nachgibt wie die Trivialroman-Autoren, deren Werke Foltin und Fritzen-Wolf untersuchen). Da sind die Protagonisten aufgelöst in Liebe oder aufgelöst in Schmerz; man zerfließt in Tränen; Eduard spricht von dem "Wonnekelch, nach dem mein Herz so glühend dürstete"; Augen schwimmen in Tränen oder Tränen schwimmen in Augen.

An zwei Stellen fällt besonders deutlich auf, wie Lewald die eindrucksvolle Wirkung, die in der Schlichtheit liegt, durch das Hinzufügen eines pathetischen "Schliffes" geradezu zerstört. Es handelt sich um die beiden Schlußtableaus, also Szenen, die direkt aufeinanderfolgen: der Tod Walters und das Begräbnis Jennys. Walters Sterben läßt Lewald sich in nahezu lautloser Stille vollziehen, ohne jedweden Gefühlsausbruch – sie selbst zerreißt diese bewegende Stille dadurch, daß sie sie mit dem grellen Wort "gräßlich" bezeichnet und dann Jenny dramatisch "mit einem Schrei des furchtbarsten Schmerzes (...) auf die Leiche ihres Bräutigams" (II/S. 303) fallen läßt. Ähnlich das Begräbnis Jennys: auch hier gibt Lewald zunächst eine schlichte und sehr anrührende Beschreibung, die erst durch Josephs "herzzerreißend(en)" Ausruf beendet und durch Eduards pathetische Schlußpose endgültig zerstört wird (II/S. 305-306).

In beiden Fällen hat es den Anschein, als ob Lewald einer zurückhaltenden Sprache nicht genügend Wirkungskraft zutraut: möglicherweise ist dies überhaupt der Grund für ihre zu stilistischen "Übersteigerungen" neigende Erzählweise.

Abschließend möchte ich noch auf den Gebrauch von Klischees in Lewalds Sprache eingehen. Die oben besprochene klischeehafte Personengestaltung schlägt sich – natürlich – auch in der sprachlichen Gestaltung nieder. Die Bilder der Personen haben etwas Geschlossenes, Eindimensionales, ihnen fehlt eine (realistische) innere Widersprüchlichkeit. Von dem perfekten Idealbild Eduard war schon in einem gesonderten Kapitel ausführlich die Rede. Auch Reinhard ist zu einem solch plakativen "Glanzbild" geraten: "Weit über die gewöhnliche Größe, schlank und doch sehr kräftig gebaut, hatte er eine jener Gestalten, unter denen man sich die Ritter der deutschen Vorzeit zu denken pflegte. Hellbraunes, sehr weiches Haar, und große blaue Augen, bei geraden regelmäßigen Zügen, machten das Bild des Deutschen vollkommen" (I/S. 64). Unterstrichen wird dieses Bild des idealen Deutschen noch durch einen "Ausdruck von melancholischem Nachdenken" und durch seine "ruhige Würde" (I/S. 64). Noch deutlicher plakativ ist Clara gestaltet; Lewald bietet ein ganzes Kontingent an trivialen Klischees auf, um ihre Person zu beschreiben: "reiche(s), goldblonde(s) Haar", "große dunkelblaue Augen" (I/S. 122), eine "hohe, volle Gestalt" mit "feine(r) Taille" (I/S. 191); mit "langen, hellblonden Locken (...), die ihr bis auf die Schultern herabfielen" (I/S. 192); "Sie war eine jener Frauennaturen, die (...) durch ihr bloßes Erscheinen wohlthuend wirken. Eine gleichmäßige Ausbildung aller Seelenkräfte, bei glücklicher Organisation, machte, daß Leute von dem verschiedensten Charakter sich von ihr angezogen fühlten. Der Kluge nannte sie klug, der Leidende theilnehmend, der Frohe fröhlich, und Alle fühlten sich erquickt durch ihre Güte und das Wohlwollen, mit dem sie Jedem begegnete. Man fand sie liebenswerth, man war für sie eingenommen, ehe sie irgend etwas gethan hatte, dies Urtheil zu rechtfertigen." (I/S. 125-126). Dieses Klischee ist so überzogen, daß das Mädchen in seiner für alle und jeden akzeptablen Nettigkeit zum persönlichkeitslosen Schemen verblaßt.

Ebenso haben Steinheim und seine Mutter etwas flach Eindimensionales. Bei Schilderung der Erscheinung des jungen Mannes (I/S. 32-33) muß jede Einzelheit darauf hinweisen, daß ihm "jede(r) Anspruch auf Schönheit unmöglich" zugestanden werden könne: seiner "gesuchte(n) Eleganz" fehlt "jeder Geschmack"; seine Farbzusammenstellung ist "sonderbar"; das Grün seiner Atlasweste, kombiniert mit dem Rot eines "türkische(n) Shawl(s)", den auch noch "eine große Brillantnadel" ziert – mit all diesen Einzelheiten betont die Autorin das Aufdringliche seiner Kleidung, die insgesamt wie eine "Verkleidung" wirkt; diese geschlossene Beschreibung wird dann noch einmal in der Schlußbemerkung zusammengefaßt, es sei "etwas Unharmonisches in der ganzen Erscheinung, das störend auffallen konnte." Nicht anders seine Mutter: auch sie ist ein Abziehbild an Aufdringlichkeit und schlechtem Geschmack; "schnarrende Stimme" und "jüdische(r) Jargon" (I/S. 194) korrespondieren mit "sonderbare(m) Betragen" (I/S. 196) und mit einer "Toilette, aus Allem zusammengesetzt, was es Neues und Kostbares gab" sowie mit "Sprechwuth" und "unaufhörlichen Gesticulationen" (I/S. 197). Nichts Liebenswertes wird ihr zugestanden, nicht einmal einen Funken Komik mag die Autorin ins Spiel bringen - dieses Klischeebild könnte ein Judenfeind nicht deutlicher zeichnen.

Auch sonst tauchen spurenhaft immer wieder sprachliche Klischees im Erzählverlauf auf, z. B. wenn "der Hufschlag eines Pferdes die Ankunft des Reiters verkündete" (II/S. 4), wenn immer wieder "heiße Tränen" vergossen werden und schönen Augen oft das Attribut "feucht" beigefügt wird. Auch das Unterstreichen bestimmter Stimmungen durch Naturerscheinungen

hat etwas aufgesetzt Klischeehaftes: Dunkelheit, Winterkälte und Sturm untermalen Eduards traurige Gedanken über die Unmöglichkeit seiner Liebe zu Clara (I/S. 139-147); bei Jennys Taufe herrscht eine drückende Wärme im Raum, entsprechend der unterschwellig bedrückten Stimmung (und natürlich ist es Vater Meier, der dann die erquickende Kühle des Sommerabends hereinläßt) (II/S. 44-49);in Schwüle und Dunkelheit quält die Ungewißheit über Jennys Zuneigung zu ihm den Grafen Walter (II/S. 263-266). Besonders extrem ist der Autorin eine Szene geraten, in der Jenny nach den aufreibenden menschlichen Anstrengungen des Tages die Göttlichkeit der Natur genießt. Da Stimmungsbilder in der Natur Lewalds Sache offensichtlich nicht sind, häuft sie hier einfach Klischees auf:

"Die *tiefste Stille* herrschte ringsum; nur das *Rauschen der Blätter*, das *leise Rieseln* des Ölbaches tönte an ihr Ohr. *Balsamisch* drang der *Duft des frischgemähten Grases* von den Wiesen empor und Jenny's *Seele fand Ruhe und Friede in dieser feierlichen Stille*, der sie sich *mit Wonne hingab*." (II/S. 203-204 - Hervorhebungen von mir) Da ihr dieses Naturbild offensichtlich immer noch zu schwach erscheint, krönt es die Autorin mit der Erscheinung eines überaus prächtigen Nordlichtes, und korrespondierend zu diesem dick aufgetragenen Stimmungsbild, das auf nichts verzichten mag, ist dann auch die Schilderung der Reaktionen Jennys und Graf Walters auf dieses Naturschauspiel: "Thränen der seligsten Begeisterung flossen aus Jenny's Augen. Kein Gedanke als die anbetende Verehrung, die tiefste Demuth vor Gott war in ihrer Seele, als Walter mit einem Ausruf von Entzücken sich vor Jenny niederwarf und ihre gefalteten Hände an seine glühenden Lippen preßte." (II/S. 205).

Dennoch wäre es verfehlt, wenn man Lewalds Roman deshalb kurzerhand dem Genre Trivialroman zuordnen würde. Die hier von mir zusammengetragenen trivialen Elemente erscheinen in so einer Zusammenschau natürlich ganz massiv; sie sind es im Roman durch ihre breite Streuung sehr viel weniger. Es geht der Autorin spürbar nicht um das Produzieren von Gefühls- und Tränenseligkeit um deren selbst willen, sondern sie setzt Emotionalität und auch Sentimentalität ein, um ihre politisch-aufklärerische Botschaft besser an den Leser und die Leserin zu bringen. Wo andere Trivialromane mit Aktualität und Gegenwartsbezogenheit lediglich aufgeputzt werden, indem sie oberflächliche "Almanachvorstellungen" wiedergeben,[849] "Zeittendenzen (...) schlagwortartig reduziert und vereinfacht (...) ungebrochen in die Erzählung ein(fließen)",[850] da setzt Lewald ihr Schwerpunkte genau andersherum: die Aktualität, die Zeitprobleme stehen im Vordergrund, und Almanachvorstellungen von Gefühls- und Stimmungsseligkeit sollen sie lesergerecht aufputzen. Diese Art der Gewichtung, dazu die recht zahlreichen und ausführlichen Reflexionen zu bestimmten geistigen und politischen Problemen und sicherlich nicht zuletzt der unglückliche Ausgang der meisten der Liebesgeschichten tragen sicherlich nicht dazu bei, daß der Roman "zum Gegenstand häuslichen Behagens" (Greiner, s. o.) wird.

849 *Fritzen-Wolf*, Trivialisierung des Erzählens, S. 159.

850 *Fritzen-Wolf*, Trivialisierung des Erzählens, S. 296.

6.4. Jenny und das Bild von der Schönen Jüdin

Jenny Meier ist ein schönes Mädchen. Dreimal erwähnt die Autorin in ihrem Rückblick auf die Meiersche Familiengeschichte dieses Faktum: Der wesentlich ältere Bruder Eduard ist entzückt von der "kindliche(n), sich immer glänzender entfaltende(n) Schönheit" seiner Schwester (I/S. 55); das Äußere der Sechzehnjährigen "hatte sich zu seltener Schönheit entwickelt" (I/S. 71); und schließlich wird von dem Malerfreund Erlau berichtet, daß er "mit ächtem Künstlerenthusiasmus die aufblühende Schönheit des Mädchens (bewunderte)" (I/S. 73). Daß sie nach landläufigen Vorstellungen jüdisch aussieht, wird schon in der ersten Äußerung über sie im Eingangskapitel unmißverständlich deutlich gemacht: im Gespräch über die Sängerin Giovanolla bekundet Ferdinand Horn seine Aversion gegen diese Art der "italienischen, oder (...) orientalischen Schönheit", die ihn unangenehm an Jüdinnen erinnere; und "à propos" dieser Aussage fragt sein Vetter Hughes nach einem "ganz junge(n) Mädchen", das ihm aufgefallen sei: "Sie ist offenbar eine Jüdin, aber es wird ein interessantes Gesicht werden." (I/S. 2-3).

Es ist zu fragen, inwieweit Lewald in ihrer Figur der schönen Jenny das gängige Bild von der "Schönen Jüdin" reproduziert; dem vorausgehen soll eine – wenn auch nur knappe – Darstellung dieses Phänomens in der deutschen Erzählliteratur.

Die "Schöne Jüdin" spielt in der Erzählliteratur schon im 17. Jahrhundert eine Rolle, wie Florian Krobb nachweist.[851] Es kam regelrecht zur "Bildung einer Motivtradition um diese Gestalt (die im Laufe des 19. Jahrhunderts beinahe zum Standardinventar der deutschsprachigen Erzählliteratur wurde)".[852] Dabei ist dieser Begriff nicht auf die Literatur begrenzt; er "bezeichnet über eine konkrete Person hinaus einen Typus, er nimmt die Form eines 'generalisierenden Kollektivsingulars' an, der grammatischen Lieblingsfigur des Vorurteils" und kann verstanden werden als "Sprachklischee", das durchaus einen "Bezug zu kollektiven sozialen, historischen und ideologischen Vorstellungen" hat.[853]

Zwei durchgängige Konstanten kennzeichnen den Handlungszusammenhang, in dem die "Schöne Jüdin" seit Ende des 17. Jahrhunderts in den – anfangs meist abenteuerlichen – Romanen eine Rolle spielt: ihre Liebe zu einem Christen und ihre Bekehrung zum Christentum.[854] Hauptanliegen ist es, im Rahmen spannender Unterhaltung die sieghafte Überlegenheit der christlichen Lehre über das Judentum darzustellen.[855] Damit einher geht üblicherweise, im Kontrast zur konversionswilligen Jüdin, die Verächtlichmachung jüdischen Lebens, sei es das der Gemeinde oder das der Familie.[856]

---

[851] *Krobb*, Florian: Die schöne Jüdin. Jüdische Frauengestalten in der deutschsprachigen Erzählliteratur vom 17. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg, Tübingen 1993.

[852] *Krobb*, Schöne Jüdin, S. 14.

[853] Alle Zitate: *Krobb*, Schöne Jüdin, S. 18.

[854] *Krobb*, Schöne Jüdin, S. 21-41.

[855] *Krobb*, Schöne Jüdin, S. 30, S. 40.

[856] *Krobb*, Schöne Jüdin, S. 24, S. 27, S. 33-34, S. 37-38.

Die Schönheit dieser jungen Jüdinnen kann dabei als "ein höchst plausibles 'Entrébillet' für die christliche Gesellschaftssphäre"[857] verwendet werden. Von Anfang an wird diese Schönheit mit einem mehr oder weniger starken Flair des Exotischen und Erotischen ausgestattet.[858] "Die einzelnen Elemente dieser Beschreibung, dunkle Locken, tiefe, verheißende dunkle Augen und eine vollkommene Gestalt finden sich bis ins 20. Jahrhundert herein in den meisten Schilderungen junger jüdischer Frauen wieder."[859]

Erst im Verlauf christlich-jüdischer Annäherung gegen Ende des 18. Jahrhunderts, als vor allem durch die Salonkultur jüdische Frauen als gesellschaftlich und geistig relevant wahrgenommen werden und die Bereitschaft der Juden zur Assimilation zunimmt, wird auch die "Schöne Jüdin" im Spannungsfeld religiöser, sozialer und psychologischer innerer und äußerer Konflikte dargestellt. Sie wird – so in Johann Heinrich Spieß' "Das schöne irre Judenmädchen" (1794) – zur Verkörperung des individuellen Strebens nach Verwirklichung von persönlichem Glück und Menschenwürde, das an Dogmatismus und Intoleranz auf christlicher und jüdischer Seite scheitert; sie wird aber ebenso zum Gegenstand der Karikatur in Satiren, die die Assimilationsbemühungen der Juden als durchweg heuchlerisch denunzieren (so in Julius von Voß' "Nachricht von einer Bekehrungs-Anstalt für schöne Jüdinnen" (1813).[860]

Zwar werden noch bis in die dreißiger Jahre des 19. Jahrhunderts hinein "Bekehrungsromane im Abenteuergewand"[861] geschrieben, bedeutsamer ist jedoch die – je nach ideologischer Ausrichtung der Autoren – sehr unterschiedliche Gestaltung der Figur der "Schönen Jüdin" (deren Erscheinungsbild übrigens weiterhin geprägt bleibt vom vorurteilsbehafteten Klischee der geheimnisvoll-erotischen Orientalin, wie es auch in der Malerei der Zeit zu finden ist)[862] in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

"Die politischen Auseinandersetzungen des Vormärz gewinnen in der Literatur mit jüdischen Frauengestalten als Parteinahme für die politische und rechtliche Emanzipation der Juden Kontur. Dabei greifen die Autoren immer wieder auf Anregungen und Argumente aus der jüngsten Vergangenheit zurück; sie orientieren sich zur Begründung ihrer Kommentare zur gegenwärtigen Situation an dem Vorbild jüdischer Frauen der Salonepoche."[863] In den Figuren der Jüdinnen realisieren die Autoren weniger die jüdische Wirklichkeit dieser Frauen als vielmehr ihre eigenen Vorstellungen von Gegenwart und Zukunft. Als Außenseiterin, die nicht den prägenden Einflüssen christlich-moralischer Erziehung ausgesetzt war, kann eine Jüdin am ehesten zur Trägerin "jungdeutscher Lebens- und Gesellschaftsideale der Ursprünglichkeit und Unverfälschtheit" werden, nicht zuletzt auch hinsichtlich "einer allen gesell-

---

857 *Krobb*, Schöne Jüdin, S. 54.

858 *Krobb*, Schöne Jüdin, S. 26/27, S. 35/36, S. 51, S. 73/74.

859 *Krobb*, Schöne Jüdin, S. 36.

860 *Krobb*, Schöne Jüdin, S. 71-83.

861 *Krobb*, Schöne Jüdin, S. 85.

862 *Krobb*, Schöne Jüdin, S. 93-94; *Thornton*, Lynne: Frauenbilder. Zur Malerei der "Orientalisten", in: Europa und der Orient 800-1900 (Hrsg.: Gereon Sievernich und Hendrik Budde), Gütersloh/München 1989, S. 342-355, v. a. S. 342-349. Siehe dazu auch meine Ausführungen über den Maler Erlau im Kapitel: Zwei Außenseiter der Gesellschaft: Der Maler Erlau und der Engländer Hughes.

863 *Krobb*, Schöne Jüdin, S. 85.

schaftlichen Repressionen entzogenen Partnerbeziehung"[864] – so die Delphine in Karl Gutzkows "Wally, die Zweiflerin" (1835).[865] Bei der Verarbeitung jüdisch-christlicher Liebesgeschichten steht nicht mehr die Bekehrung der Jüdin zur Debatte, sondern die Forderung nach ziviler Eheschließung und damit die Akzeptanz des Judentums als gleichberechtigter und gleichwertiger Religion.[866] Andererseits wird "die spätromantische Pose eines rückwärtsgewandten gotischen Katholizismus als Zeichen für die Degeneration (der) Zeit"[867] ebenfalls in einer Frauengestalt realisiert, in der Figur der konvertierten, überassimilierten Jüdin – so die Madame Meyer in Karl Immermanns Roman der Restaurationszeit "Die Epigonen" (1836).[868] "Im Vormärz gewinnt (...) ein ambivalentes Jüdinnen-Bild Konturen. Noch ein anderes Merkmal der literarischen Präsentation jüdischer Figuren schält sich in dieser Periode heraus: sie werden in Anerkennung und Ablehnung als Symptome ihrer Epoche begriffen. Wie am Ende des 19. Jahrhunderts zunehmend der jüdische Geschäftsmann als Inbegriff für die Auswüchse der manchester-kapitalistischen Wirtschaftsordnung dasteht, so erscheint die jüdische Frau oder der Typus der 'Schönen Jüdin' in den verschiedensten Ausprägungen und Bewertungen als Verkörperung des gegenwärtigen Zustandes der Gesellschaft."[869]

Innerjüdische Konfliktlinien treten mehr in den Vordergrund: die "Generationskonflikte zwischen Orthodoxie und Reform, Selbstisolation oder Selbstbewahrung und Akkulturation oder Assimilation werden in der Literatur des 19. Jahrhunderts immer wieder thematisiert."[870] – so in Franz Theodor Wangenheims "Perle von Zion" (1839), in dem die Jüdin Viola durch ihre – nicht zustandekommende – Heirat mit einem Christen jüdische und christliche Lebenswelten miteinander versöhnen möchte, und, nicht zuletzt, in Lewalds "Jenny".[871]

Schließlich sind die "Schönen Jüdinnen" der historischen Romane zu nennen: die Lea in Wilhelm Hauffs "Jud Süß" (1827) und die Esther in Carl Spindlers "Der Jude" (1829), die beide – wenn auch auf unterschiedliche Weise – durch ihr Schicksal einer unerfüllten Liebe zu einem Christen die Auffassung der Autoren belegen sollen, daß nur die Akzeptanz einer scharfen Trennung zwischen Juden und Christen in einem ständisch strukturierten Staatswesen den Juden Wohlergehen, Anerkennung und Toleranz bringen könne. Hier ist auch die Sara aus Heinrich Heines "Der Rabbi von Bacherach" (1821/1840) zu nennen, die "das genaue Gegenbild der typischen 'Schönen Jüdin' im Kontext der christlichen Gesellschaft und Geselligkeit (ist), ein Gegenbild auch der schmuckbeladenen, geltungssüchtigen Aufsteigerin, als die die 'Schöne Jüdin' in der Folgezeit ständig porträtiert wird, das Gegenbild weiterhin zu der romantischen Schwärmerin oder dem Opfer der familienpolitischen, finanziellen oder gesellschaftlich ambitionierten Erwägungen des jüdischen oder interkonfessionellen Heirats-

864 *Krobb*, Schöne Jüdin, S. 91.

865 *Krobb*, Schöne Jüdin, S. 88-100.

866 *Krobb*, Schöne Jüdin, S. 86-88, S. 90.

867 *Krobb*, Schöne Jüdin, S. 104.

868 *Krobb*, Schöne Jüdin, S. 100-105.

869 *Krobb*, Schöne Jüdin, S. 104/105.

870 *Krobb*, Schöne Jüdin, S. 107.

871 *Krobb*, Schöne Jüdin, S. 105-117.

marktes (...) besonders das Gegenbild zu der orientalisch-exotisch-erotischen Mädchenfrau";[872] Sara soll in ihrer Schlichtheit "verständnisvolles Mitgefühl" für die Jüdinnen aus Vergangenheit und Gegenwart evozieren.[873]

Als Vorbild für die Gestaltung der "Schönen Jüdin" diente häufig ganz offensichtlich eine Romanfigur des damals höchst beliebten Walter Scott: die Rebecca aus seinem "Ivanhoe" (1820).[874] Sie ist die Vorlage für das orientalisch-erotische Erscheinungsbild zahlreicher "Schöner Jüdinnen" der Literatur der Folgejahre.[875] Und ebenso wie für sie enden die Liebesgeschichten zwischen Jüdinnen und Christen der Vormärzzeit tragisch – mit Entsagung oder Tod. "In der Literatur ist der Versuch der 'Schönen Jüdinnen', zu leben, was theoretisch erdacht worden ist, zum Scheitern verurteilt. Dies (...) ermöglicht es, Entsagung oder Tod der Jüdinnen, also die gesamte Tragik ihrer geschilderten Schicksale, als mitleiderregendes erzählerisches Mittel zu nutzen, das durch die emotionalen und sentimentalen Identifikationsangebote vielleicht nachhaltiger und aufrüttelnder auf den Leser wirkt als der abstrakte Entwurf gesellschaftlicher Utopien oder ein zwar positiver, aber menschlich uninteressanter Erzählschluß."[876]

Dieser kurze Überblick soll uns helfen, Lewalds Darstellung ihrer "Schönen Jüdin" genauer zu verstehen.

Auch in diesem Zusammenhang ist das Eingangskapitel aufschlußreich:

"Sie ist offenbar eine Jüdin, aber es wird ein interessantes Gesicht werden." (I/S. 3);

"(...) die Tochter soll ein hübsches Mädchen werden (...)" (I/S. 4);

"(...) das Mädchen ist wahrhaft reizend (...)." (I/S. 6).

Diese ersten Äußerungen über Jenny sind eher zurückhaltend. Nicht ihrer Schönheit, sondern ihrem jüdischen Aussehen gilt die allererste Aussage; die Attribute "interessant", "hübsch" und "reizend" weisen nicht auf eine unwiderstehlich hinreißende Schönheit hin, und der Gebrauch des Futurs deutet an, daß es sich um eine Schönheit noch in statu nascendi handelt. Die Verknüpfung des Jüdischen mit dem Exotischen und Erotischen fehlt in Bezug auf Jenny; es liegt der Autorin ganz offensichtlich daran, diese – übliche – Konnotation zu ver-

---

872 *Krobb*, Schöne Jüdin, S. 136/137.

873 *Krobb*, Schöne Jüdin, S. 137.

874 *Krobb*, Schöne Jüdin, S. 105-109.

875 "Die Gestalt Rebekkas konnte sich in der Tat selbst nach dem Urteil eines so feinen Kenners, wie es Prinz Johann war, mit der stolzesten Schönheit Englands messen. Ihre Formen standen in dem schönsten Ebenmaß und traten in der morgenländischen Tracht ihres Stammes höchst vorteilhaft hervor. Ihr gelbseidner Turban stand sehr gut zu dem dunklen Haar und ihrer brünetten Hautfarbe. Der strahlende Glanz ihrer Augen, die schön gewölbten Augenbrauen, die wohlgeformte Adlernase, die perlenweißen Zähne, die Fülle von Locken, die schlangenförmig gewunden auf einen schneeweißen Nacken und Busen herabfielen, die ein fliegendes Gewand von dem reichsten persischen Seidenzeuge, auf purpurfarbenem Grunde Blumen in ihren natürlichen Farben zeigend, umschloß – alles dies vereinte sich zu einem außerordentlichen Liebreiz, der von keiner der sie umgebenden Schönheiten erreicht wurde." (Walter *Scott*: Ivanhoe; Frankfurt a. M. 1984, S. 100). Die erotische Konnotation wird noch verstärkt durch eine Anspielung auf das Hohelied Salomonis in einer Bemerkung Prinz Johanns, die dieser Schilderung folgt: "(...) die Jüdin dort muß das treue Ebenbild jener vollkommenen Schönheit sein, deren Reize den weisesten König, der je lebte, zu betören vermochten. (...) Beim Tempel, (...) sie ist die wahre Braut des Hohen Liedes!" (ebenda)

876 *Krobb*, Schöne Jüdin, S. 108.

meiden. Dies wird unterstrichen durch die emphatischen Schwärmereien Erlaus über die erotische Schönheit der italienischen Sängerin – dadurch wirken die Aussagen über Jenny noch karger. Erst im Toast des Engländers – "Ja! Das schöne Mädchen mit dem feuchten Flammenblick soll leben und immer leben!" (I/S. 14) – klingt deutlich eine erotische Anspielung mit, die man allerdings eher als der alkoholisierten Stimmung geschuldete Übertreibung zu verstehen geneigt ist und die bezeichnenderweise von Jennys Bruder als ungehörig zurückgewiesen wird (I/S. 14/15).

Jenny – so vermittelt uns der erste Eindruck – ist Jüdin, zwar von auffallendem Äußeren, aber doch eher "reizend" und "hübsch" (wie andere Mädchen auch), und sie befindet sich noch im Stadium des Werdens. Lewald versucht eine Gratwanderung: einerseits schreibt sie ihr eine Schönheit zu, die sich dem fremden Betrachter (Hughes) als bemerkenswert einprägt, andererseits entzieht sie sie zunächst einmal dem üblichen Bild von der Schönen Jüdin.

Darin deutet sich an, was für die Darstellung der Persönlichkeit Jennys charakteristisch ist: Lewald erwähnt immer wieder ihre Schönheit (dabei benutzt sie auch meistens das Epitheton "schön"), will aber ganz offensichtlich vermeiden, daß das Mädchen dem Klischee "Schöne Jüdin" zugeordnet wird. Diese Absicht ist wohl der Grund dafür, daß sie häufig auf Jennys Kindlichkeit und Mädchenhaftigkeit verweist: sie entzieht ihre Figur so der Assoziation fraulich-erotischer Schönheit. Da ist von "Köpfchen" (I/S. 83) und "Gesichtchen" (I/S. 87) die Rede und von ihrer "kleinen Hand" (I/S. 90); sie ist "das zarte Mädchen" (I/S. 88), "dem Kindesalter noch sehr nahe" (I/S. 86), "das anmuthige Kind" (I/S. 138), "die kleine anmuthige Gestalt", die man leicht in die Höhe heben kann (I/S. 254); von den "jugendlich zarten Zügen" ihres Gesichtes wird erzählt (I/S. 253). Nur in der Verkleidung, als Rebekka, bekommt ihr Bild ein Flair von Schöne-Jüdin-Erotik: "Sie war blendend schön in der prachtvollen Kleidung, das Haar mit Brillanten durchflochten, den feuerfarbenen Turban auf die schwarzen Locken gedrückt" (I/S. 266) – mit Brillanten schmückt man kein Kind, und Pracht und Feuer gehören ebenfalls eher zu einer Frau als zu einem Mädchen.

Der Autorin geht es primär um anderes als um Schönheit: um Jennys Suche nach ihrer Identität, um Selbstfindung. Krobb bezeichnet Lewalds Roman als "einen ersten Versuch einer weiblich-jüdischen Selbstvergewisserung."[877] In Gang gesetzt wird dieser Prozeß, als Jenny sich in ihren Lehrer, den protestantischen Theologen Reinhard, verliebt. Lewald läßt von Anfang an keinen Zweifel daran, daß Jennys Wunsch nach einer Taufe ausschließlich ihrer Sehnsucht entspringt, eine Verbindung mit Reinhard zu ermöglichen: "Gepeinigt durch Reinhard's Benehmen (– gemeint ist sein distanziertes Verhalten ihr gegenüber – U. Sch.), das sie nicht zu deuten vermochte, gelangweilt durch die ungewohnte Einsamkeit und Stille des Hauses, tauchte einst plötzlich in ihr der Entschluß auf, Reinhard's Zweifeln, die ihrer Meinung nach nur aus dem verschiedenen Glauben entspringen konnten, ein Ende zu machen, und zugleich dem Geliebten einen überzeugenden Beweis ihrer Liebe zu geben, indem sie sich von der Religion ihrer Väter, ihrer Eltern trennte und zum Christenthume überträte, dessen Lehren ihr durch Reinhard lieb geworden waren." (I/S. 158-159) Es ist ihr Cousin Joseph, der ihr klar und unumwunden sagt, daß sie, die im Geiste von Vernunft und Skepsis erzogen wor-

---

[877] *Krobb*, Schöne Jüdin, S. 110.

den ist, wohl kaum im Christentum mit seiner "mystischen Einhüllung" (I/S. 167) und mit seiner Forderung nach Glauben wahrhaftig glücklich werden kann und daß sie im Grunde nur Reinhards Liebe durch diesen Schritt zu gewinnen hofft (I/S. 160-168).

Damit beginnt Jennys schmerzhafter Weg zu sich selbst. Lange Passagen widmet die Autorin ihren inneren Auseinandersetzungen um Liebe, Glauben, Gewissen und Wahrhaftigkeit (I/S. 298-322, II/S. 14-27, S. 30-32, S. 120-131). Während sie anfangs noch darauf hofft, daß sie lernen kann, eine Christin zu werden, wird ihr bald klar, daß sie trotz heftigen Bemühens ihre Zweifel nicht besiegen kann. Nach einer Phase der Selbsttäuschung gesteht sie sich endlich die Wahrheit ein: daß sie nicht glauben kann. "Sie schauderte, zwischen der Wahrheit und Reinhard wählen zu sollen" (II/S. 20-21) – diese Alternative erkennt sie ganz klar; und da sie ihre Liebe nicht aufgeben will, verfaßt sie schließlich ein Glaubensbekenntnis, "das in Spitzfindigkeit dem ältesten Jesuiten Ehre gemacht hätte" (II/S. 22). Sie läßt sich taufen, in der Hoffnung, daß nun alle Unruhe ein Ende habe, aber auch das erweist sich als Täuschung: "Je glücklicher sich Jenny in Reinhard's anbetender Liebe fühlte, um so mehr demüthigte sie der Gedanke, unwahr gegen ihn zu sein." (II/S. 120). Sie, die man "gelehrt (hatte), wahr gegen sich selbst, gegen jeden Andern zu sein" und für die "Recht und Wahrheit die Sterne gewesen (waren), auf die man von jeher ihr Auge gelenkt" (II/S. 120), erkennt schließlich, daß sie ein Leben in Unwahrheit nicht führen kann, und bekennt dem Verlobten ihre Unfähigkeit zu glauben. Sie macht die bittere Erfahrung, daß das Streben nach einem Leben in Wahrheit nicht belohnt wird, sondern tief unglücklich machen kann.

Dieser Erkenntnisprozeß, dem sich das junge Mädchen aussetzt, nimmt nicht nur einen breiten Raum im Roman ein, er ist auch sehr anrührend, nicht zuletzt durch die Mixtur aus Religion und Philosophie mit Liebe und Eifersucht, aus Erwachsensein und Kindlichkeit.

Während dieser geistige und charakterliche Reifungsprozeß sich im ersten Teil des Romans vollzieht, schildert uns der zweite Teil Jenny als sich selbst bewußte Frau, die ihr Leben ihren eigenen Vorstellungen und Erkenntnissen gemäß und unabhängig vom Urteil der Zeitgenossen gestalten will. Ihr Glück scheint vollkommen, als sie schließlich in Graf Walter einen Partner gefunden hat, der sie eben wegen dieser Haltung schätzt, der sie liebt wie sie ist und nicht bestrebt ist, ihre Persönlichkeit umzuformen.

In diesem Bestreben nach Selbstbestimmtheit erscheint Jenny als im heutigen Sinn durchaus emanzipierte Frau, wenn sie auch nicht "das umfassende Konzept einer allen gesellschaftlichen Repressionen entzogenen Partnerbeziehung" im Sinne jungdeutscher Ideale verkörpert wie Gutzkows Delphine,[878] sondern für sie die Verwirklichung ihres Liebesglücks nur mit einer Eheschließung denkbar ist und sie trotz ihrer Eigenständigkeit sehr empfindlich bleibt gegenüber gesellschaftliche Schmähungen, die ihrem Judentum gelten (II/S. 256-262). Aber – und das unterscheidet sie von der Figur der Delphine – sie ist eben nicht die Kunstfigur, geschaffen zur Demonstration von Wunschvorstellungen eines Autors; sie ist eine der Realität nachgestaltete Figur, geschaffen zur demonstrativen Widerspiegelung der Gegenwart ihrer Autorin.

---

[878] *Krobb*, Schöne Jüdin, S. 91.

Obwohl Lewald Jennys Schönheit also nicht in den Mittelpunkt stellt, wird doch immer wieder das Faktum dieser Schönheit erwähnt. Als explizit jüdische Schönheit wird sie nur in der ersten sie betreffenden Aussage charakterisiert; daß sie von Lewald ganz ohne Zweifel so gedacht ist, vermittelt die Autorin in aller Deutlichkeit durch die Auswahl der tableaux vivants, die sich jüdischen Themen widmen: indem sie dem Mädchen die Rolle der Rebecca zuweisen läßt, enthebt sich Lewald der Notwendigkeit, ihr jüdisches Aussehen explizit zu beschreiben – sie kann beim gebildeten Leser, der seinen "Ivanhoe" gelesen hat, das Bild dieser Figur als bekannt voraussetzen. Sie kann sich damit begnügen, Jenny als ideale Rebecca apostrophieren zu lassen: Erlau preist sie als eine, "die der Himmel gleichsam für diese glühende Rebecca prädestinirte" (I/S. 218), und selbst die zurückhaltende Therese muß zugeben: "Jenny sah strahlend schön aus, sowie zur Rebecca geboren." (I/S. 221) Damit ist alles gesagt. Auch hier arbeitet Lewald einer eventuellen erotisch-geheimnisvollen Konnotation entgegen. Nach der Vorführung des ersten tableau vivant am Silvesterabend - Bendemanns "Trauernden Juden" – läßt sie Erlau, Hughes, Steinheim und Eduard eine Diskussion führen, die sich am unterschiedlichen Erscheinungsbild der Bendemannschen gemalten Juden und der lebendigen des gestellten Bildes entzündet. Erlau ereifert sich:

"Ich liebe die Juden; sie sind nicht mehr Das, was sie vor tausend Jahren gewesen sein mögen, aber es ist noch Originalität, Race in ihnen, und darum sind sie für den Maler interessant. Nun dachte ich, wenn ein Jude den Muth hat, Juden zu malen; wenn dieser Maler Bendemann ist, da muß es ein Stück Arbeit werden, das Hand und Fuß hat. Ich dachte, er würde sich köstliche Gestalten, üppige Weiber mit Flammenaugen gewählt haben - nicht doch! so weit reicht sein Muth nicht. Er nimmt ein Sujet aus dem Judenthume, aber er tauft seine Juden, er übersetzt sie ins Düsseldorf'sche, und nun sitzen die deutschen Mamsellen und sehen, so hübsch sie sind, doch nur aus, wie Düsseldorfer Gärtner, denen die Raupen den Kohl aufgefressen haben.

(...)

Ist schon irgend ein Mensch so thöricht gewesen, sich blonde, deutsche Modelle zu nehmen, wenn er neapolitanische Fischer malen wollte? Das thut Niemand. Würde nicht alle Welt lachen, es abgeschmackt finden, wenn man Zigeuner mit der Physiognomie eines phlegmatischen Holländers malte? – oder Parias mit goldblonden Locken und einer Lilienhaut? Auch dem Paria muß sein Recht werden, sonst laßt ihn lieber ungemalt und ungeschoren; und dasselbe verlange ich für die Juden. Sehen Sie einmal den Steinheim, die Jenny an; denken Sie an das junge Weib, das sie heute im Tableau gesehen; sind das nicht Köpfe, die sich mit allen italienischen Modellen messen können?

(...)

Sehen sie die feinen Glieder, das Auge! Die Üppigkeit des Orients, die finden Sie heute noch oft bei den Juden und die Beweglichkeit ihrer Züge empfiehlt sie dem Maler. Darum wählte ich heute das Bild und diese Personen zu dem Bilde; und ich wollte, Bendemann selbst hätte es gesehen." (I/S. 258-261).

Erlau entzieht der orientalisch-jüdischen Schönheit die Aura des Geheimnisvollen und Fremden, die so oft in der Literatur die "Schönen Jüdinnen" umgibt, indem er diese Art der Schönheit dem Licht reflektierender Betrachtung aussetzt. Er sieht und benennt ihre Andersartigkeit, aber diese ist nur eine Andersartigkeit unter vielen, also nichts Ungewöhnliches, und

er liebt und preist sie. Indem Erlau sie auf eine Stufe mit italienischer Schönheit stellt, verleiht er ihr den Rang des Klassischen; indem er sie nicht nur Frauen zuspricht, sondern "den Juden" allgemein, verliert sie das Exzeptionelle, das Flair des Weiblich-Gefährlichen. Für ihn ist die jüdische Schönheit ein Phänomen, das ihm ästhetische Freude bereitet wie die italienische, die südländische Schönheit, und das wahrhaftig abzubilden nicht nur Verpflichtung, sondern vor allem Genuß für den Maler ist. Erlaus klare und deutliche Ausführungen erteilen der Mythisierung der Schönen Jüdin samt ihren tradierten positiven und negativen Implikationen eine Absage; sie sind ein Plädoyer für die Erkenntnis und die Anerkennung der Gleichwertigkeit jüdischen Seins, gerade auch des Andersseins.

Obgleich der Akzent des Romans eindeutig ein politisch-gesellschaftlicher und das Phänomen "Schöne Jüdin" von der Autorin eher zurückhaltend verarbeitet worden ist, würde ich nicht so weit gehen wie Krobb, der meint, daß "die erotisch-exotische Seite (...) in diesem Roman eigentlich unbedeutend" bleibe.[879] Lewald gelingt es, diese Seite zu "entschärfen" - dennoch spielt sie meinem Empfinden nach eine sehr große Rolle, zumindest im ersten Teil, genauer gesagt: in der Liebesgeschichte von Reinhard und Jenny.

Zunächst "durch die ursprüngliche Frische in Jenny's Geist auf das Angenehmste überrascht" (I/S. 65), ist es nicht zuletzt auch ihre "seltene Schönheit" (I/S. 71), die den jungen Theologen beeindruckt. Daß Reinhard diese Schönheit sehr konkret wahrnimmt und höchst empfänglich dafür ist, mögen die folgenden Textstellen belegen:

"Er hatte zu arbeiten versucht, aber das Bild der Geliebten war zwischen ihn und die Arbeit getreten. Er sah sie, in glänzender Toilette, die sie liebte, in der sie so wunderhübsch war. Er sah, wie das bleiche, feine Köpfchen, von langen dunkeln Locken beschattet, alle Blicke auf sich zog." (I/S. 83).

"Heute, nachdem er sie zwei Tage nicht gesehen, in denen er unaufhörlich an sie gedacht und die heißeste Sehnsucht empfunden hatte, heute schien sie ihm schöner und begehrenswerther, als je!" (I/S. 84).

"Gönne ich dem schönen Engel nicht die Perlenschnur in den wundervollen Locken? Freue ich mich nicht selbst, wenn der lange Caschmirshawl sich um die kleine, feine Gestalt legt, und die Schultern blendend weiß daraus hervorschimmern? Sie ist geboren für diesen Schmuck!" (I/S. 178).

Es sind dies – neben der Beschreibung des Mädchens im Rebeccakostüm (s. o.) – die ausführlichsten Bilder, die im Roman von Jenny gegeben werden, und sie spiegeln in aller Deutlichkeit den tiefen Eindruck wider, den ihre Schönheit auf Reinhard macht. Das Bild der Geliebten, das stärker ist als die sonst so hingebungsvoll wahrgenommene Arbeit; Unruhe, heiße Sehnsucht und Begehren; das verführerische Bild der weißen Schultern, die aus einem weichen Schal hervorschimmern – Eros, geweckt durch Schönheit, hat den zur Askese neigenden protestantischen Theologen Reinhard ersichtlich in seinen Bann gezogen, dem er sich nicht zu entziehen vermag.

Dieser Zauber muß in verschiedener Hinsicht beunruhigend auf ihn wirken. Nicht nur dürfte er ihn an seine bisher offensichtlich nicht ausgelebte Sexualität erinnern ("Er hatte we-

879 *Krobb*, Schöne Jüdin, S. 110.

nig in Gesellschaften gelebt, wenig mit Frauen verkehrt und ihr eigenthümliches Gemüthsleben, die ganze innere Welt desselben, war ihm fremd." – I/S. 66); die Unruhe, die der Reiz der Schönheit Jennys in ihm auslöst, muß im Zusammenhang mit dem ganzen Wertesystem gesehen werden, das seine Sicherheit ausmacht und das durch diesen Reiz in Gefahr gerät.

Reinhards Wertesystem, auf dem sein "Lebensprojekt" basiert, entspringt seiner Armut und dem oft verletzten Selbstwertgefühl; es ist sozusagen ein Konstrukt, das es ihm ermöglicht, seinen Minderwertigkeitskomplex zu kompensieren, indem er die Ursachen dafür – Armut und geringes soziales Ansehen – annimmt und zu etwas Positivem umdeutet. Daß dieses Konstrukt und das darauf aufgebaute Lebensprojekt – das Realisieren einer christlich-asketischen Lebensführung – kein sicheres Gebäude ist, zeigt sich in der extremen Empfindlichkeit, mit der Reinhard reagiert, wenn er den Eindruck hat, andere würden dieses sein Projekt als minderwertig und unakzeptabel ansehen (I/S. 248-250, S. 333-340, S. 340-347, S. 392-393).

In diesem Lebensprojekt spielt neben Christentum und materieller Enthaltsamkeit die Vorstellung von entsinnlichter, demutsvoller Weiblichkeit eine zentrale Rolle. In einem Gespräch nach dem Besuch von Mozarts "Figaro" schließt sich Reinhard der Meinung Eduards an, der vor dem verderblichen Einfluß dieser Oper auf die Jugend warnt, weil dort "die Sitten einer frivolen, verderbten Vorzeit so anmuthig und so einschmeichelnd dargestellt werden." (I/S. 93 und ff.) Hier entwickelt Reinhard sein eigenes Bild idealer Weiblichkeit:

"Und wie hoch, wie heilig ist uns das Mädchen, das wir lieben! (...) Nur einem Wesen, das man gleich einer Gottheit anbetet, kann man so unterthan werden, als die Liebe es uns dem Weibe macht. Wer aber ertrüge den Gedanken, daß die Gottheit unsers Herzens unwürdigen Festen beiwohnt? Wer wollte es ruhig ansehen, daß ihr schönes Himmelsauge von unreinem Anblick berührt würde? Ich könnte mein Leben daran setzen, um der Geliebten solche Profanation zu ersparen, und ein Mädchen, das wahrhaft liebt, das die Liebe, die anbetende Liebe eines Mannes zu begreifen vermag, das in sich auch den Geliebten achtet, würde gewiß freiwillig Allem entsagen, was diesen und sie zugleich verletzt. Wer es gefühlt hat, wie wahre Liebe das Männerherz reinigt und veredelt, dem muß es wehe thun, daß Mädchen selbst sich um den Nimbus bringen, den Sittenreinheit um sie hervorzaubert und der sie unserm Herzen gerade so theuer macht." (I/S. 96-98).

Dem Leser, der gerade vorher miterlebt hat, wie Mozarts Oper den beiden Verliebten zum Erlebnis höchsten Glückes geworden ist, weil sie ihnen Inspiration zum wortlosen Geständnis ihrer Liebe war, wird in aller Schärfe der arge Zwiespalt deutlich, in dem Reinhard steckt. Der junge Mann empfindet dies selbst auch: "So viel Glück ihm der heutige Abend im Theater gewährt, so weh that es ihm doch, daß ein so schlüpferiges, sittenloses Stück, so leichtfertige Gesänge, zum Boten seiner Liebe bei Jenny geworden waren." (I/S. 98) Auf der einen Seite ein Idealbild, das "heilig" ist, ein "Wesen, das man gleich einer Gottheit anbetet", mit "Himmelsauge" und dem Glorienschein von "Sittenreinheit" – die Assoziation der Jungfrau Maria drängt sich auf; auf der anderen Seite die Erfahrung irdischer Realität, in der die Schönheit einer Frau Gefühle weckt, Lust und Begehren hervorruft – es ist ein gefährliches Dilemma, in dem Reinhard sich befindet. Sein Weltbild verlangt nach dem Ideal, sein irdischer Körper nach der Realität. Für jemanden, der so strikt wie Reinhard seinen Idealen anhängt, sein Leben darauf aufbaut, ist eine Realität, die dem widerspricht, nicht ohne weiteres annehmbar: sie führt zu Verunsicherung.

So ist also Jenny in gewisser Weise eine Bedrohung für Reinhards Wertesystem: ihre Schönheit weckt nicht (nur) seine Anbetung, sondern seine Sinnlichkeit; die Extrovertiertheit dieser Schönheit läßt sie ungeeignet erscheinen als Gottheit nur eines Herzens; und vor allem: diese Schönheit wird gesteigert und wirkt noch stärker (auch auf Reinhard) durch den Glanz, den der Reichtum ihr verleiht: seidene Kleider, Kaschmirshawl, Perlen, Brillanten. Jenny besitzen zu wollen würde bedeuten: ihre Sinnlichkeit und ihren Reichtum zumindest teilweise zu akzeptieren. Das vermag Reinhard nicht. Überspitzt gesagt: Jenny ist ihm in doppelter Hinsicht verboten – als Jüdin dem Christen, als reiche Schönheit dem Asketen. Seine Unruhe und die fortdauernde Ambivalenz seiner Liebe werden im Lichte dieser Überlegungen verständlich.

Es gibt nur eine Möglichkeit, wie er dem Reiz Jennys nachgeben und zugleich sein Wertesystem vor Beschädigung bewahren kann: Jenny muß domestiziert werden bzw. sich selbst domestizieren; sie muß aus dem Reich des ihm Gefährlichen (glänzende Schönheit/ Reichtum/Judentum) überwechseln in sein Reich (Engelsschönheit/Armut/Christentum). Jenny versucht dies fast bis zur Selbstaufgabe: sie bemüht sich mit aller Kraft, durch Religionsunterricht zum Glauben zu gelangen; sie kleidet sich schlicht, wird fügsam und bescheiden, verzichtet auf den gewohnten Komfort und auf gesellschaftliche Vergnügungen (I/S. 276-278, S. 318, S. 328). Wie hingebungsvoll sie sich den Wünschen des Geliebten unterordnet, deutet ein Bild an, das die Mutter Reinhards, "innig gerührt" (I/S. 278) von Jennys Bemühungen, zum Vergleich heranzieht: "So (...) mag Maria zu den Füßen des Herrn gesessen haben" (I/S. 278).

Für einen wahren und vollkommenen Wechsel in Reinhards "Reich" genügt es nicht, daß Jenny die Taufe nehmen will; sie muß durch und durch Christin werden – als Zeichen der Vergeistigung und Heiligung ihrer Liebe sieht er das gemeinsame Abendmahl an ("Ich wünsche noch vor unserer Hochzeit mit Dir das Abendmahl zu nehmen und auch auf diese Weise in die heiligste, innigste Gemeinschaft mit Dir zu treten" – so Reinhard in seinem Brief an Jenny; II/S. 125).

Die ganze Brüchigkeit und Vergeblichkeit dieses Unterfangens zeigt sich in Reinhards extremer Reaktion, als Jenny ihm brieflich ihre Glaubenszweifel gesteht und seine Mutter ihm gegenüber die Vermutung ausspricht, der wahre Hintergrund für Jennys Zweifel sei ihre Liebe zu Erlau: keinen Augenblick zweifelt Reinhard an diesem Verdacht; schlagartig und mit Macht ergreift die alte Eifersucht wieder von ihm Besitz. Er klagt Jenny in harschen und bitteren Worten der Lüge und der Verspottung an, und ohne auch nur die Möglichkeit eines klärenden Gespräches zu erwägen, bricht er die Beziehung ab (II/S. 138-144). Die Tatsache, daß Reinhard so unumwunden und ohne jeden Zweifel davon ausgeht, daß der Verdacht der Untreue bei Jenny in jedem Fall gerechtfertigt sein muß, ist meiner Auffassung nach ein sicheres Indiz dafür, daß im Grunde seines Herzens Jenny für ihn das geblieben ist, was ihn von Anfang an so verwirrt und verunsichert hat: die Schöne Jüdin, mit allen Implikationen des Fremden, Reizvollen und Gefährlichen, die dem Schönen und dem Jüdischen zugedacht werden.

Es ist die Schönheit Jennys, die Reinhard verzaubert hat, und es ist ebendiese Schönheit, der letztlich eine große Bedeutung beim Scheitern der Beziehung zukommt: Reinhard ist ihr nicht gewachsen. Eifersucht, Stolz, Empfindlichkeit, Minderwertigkeitsgefühl, Unsicherheit und Angst erweisen sich als stärker denn der verlockende Zauber von Schönheit und Eros.

Auch hier arbeitet die Autorin – ähnlich wie bei der Gestaltung der Substrukturen in der Figurenkonstellation – mit einer Vielfalt von Elementen, die sie, miteinander verwoben, zusammenwirken und Reinhards Verhalten und seine Entscheidungen bestimmen läßt. Das Bild der "Schönen Jüdin" spielt darin eine bedeutsame Rolle: weniger in der Gestaltung Jennys durch die Autorin, sondern in viel stärkerem Maße in den Köpfen der Romanfiguren. Ohne das Klischeebild zu reproduzieren, macht Lewald deutlich: dem Klischee und dem darin implizierten Vorurteil ist kaum zu entkommen.

Erst für den zweiten Teil des Romans – also für die Episode Jenny-Graf Walter – trifft Krobbs Aussage zu, daß die erotisch-exotische Komponente unbedeutend bleibe. Zwar wird Jennys Schönheit auch hier erwähnt – so gleich zu Beginn, als sie dem Leser als zeichnende Dame gleichsam neu vorgestellt wird: "Es war eine kleine, feine Figur. Lange rabenschwarze Locken fielen auf das Papier nieder und verbargen das Gesicht der Arbeitenden; aber man war berechtigt, schöne Züge zu erwarten, wenn man von ihrer schmalen Hand und dem graziösen Fuß auf ihr Gesicht schließen sollte." (II/S. 150-151); so auch später im Gespräch zwischen Walter, William und Clara (II/S. 182) und im Brief Walters an seinen Onkel ("Es ist wahr, sie ist schön und liebenswürdig in hohem Grade" – II/S. 192). Aber der Graf zeigt sich von Anfang an stärker beeindruckt von ihrer Persönlichkeit als von ihrem Äußeren; sie erscheint ihm "interessant und bedeutend" (II/S. 182), und es sind "ihr scharf ausgeprägter Charakter, ihr selbständiges Wesen" (II/S. 183), die sie für ihn anziehend machen. Ihr Äußeres entspricht eher nicht seinem Ideal, wie er seinem Onkel schreibt, seine Aussage über Jennys Schönheit einschränkend: "(...)eine gewisse Jugendlichkeit, das weiblich Weiche fehlt ihr, das man an Mädchen ungern vermißt." (II/S. 192) Seine Zuneigung gilt der erwachsenen, selbstbewußten Frau, die geformt ist durch ihr leidvolles Schicksal als Frau und Jüdin (II/S. 182, S. 189, S. 194, S. 260).

Einmal allerdings kommt auch im zweiten Teil das Klischeebild von der "Schönen Jüdin" deutlich ins Spiel. Ähnlich wie im ersten Teil fließt es nicht unmittelbar in Lewalds Darstellung von Jenny ein; die Autorin zeigt es vielmehr als wirkungsmächtiges Vorurteil in den Köpfen der Leute. Während einer Gesellschaft wird boshaft geklatscht über das freundschaftliche Verhältnis zwischen Jenny und Walter; Jenny wird dabei als "hübsch und pikant" apostrophiert und obendrein als eitel (II/S. 257); doch steht in dieser Episode weniger die Schönheit der Jüdin als vielmehr ihre "jüdische Unverschämtheit" (II/S. 115, S. 261-262) im Mittelpunkt. Nach dem Vortrag eines Liedes, in dem sie sich offensiv zu ihrem Jüdischsein bekennt, kritisiert man sie als "abstoßend und stolz, zu ernsthaft und selbstbewußt für ein Frauenzimmer" (II/S. 261). So wie Mutter Reinhard Witz und Geist des jungen Mädchens als bedrohlich empfand, so empfindet man nun Selbstbewußtsein und Ernsthaftigkeit der jungen Frau, die ihr jüdisches Schicksal im Lied beklagt, als unangenehm. Nicht die erotische Wirkung der Schönheit ist es, die Lewald als gefürchtet in den Vordergrund stellt, sondern die Überzeugungskraft, die der mit Schönheit gepaarten Intelligenz innewohnt ("Sie schienen dunkel zu ahnen, daß ihnen hier, wo sie flüchtige Unterhaltung zu finden gehofft, eine Wahrheit entgegengetreten war, vor der sie erschracken, wie vor einem Gepenste, das plötzlich am hellen Tage in die Reihen der Lebenden tritt." – II/S. 259-260). Genau diejenigen Züge an Jennys Wesen, die Graf Walter schätzt, werden deshalb von der Gesellschaft denunziert - "für meine Nerven (...) viel zu stark", wie sich eine Dame mokiert (II/S. 262). Das Bild der "Schö-

nen Jüdin" hat eine gesellschaftlich-politische Implikation bekommen: sie ist die Unangepaßte, die ihrem eigenen Bild von sich entsprechen will und nicht dem, das die Umwelt ihr zuweist. Daß sie damit in dieser Gesellschaft nicht reüssieren darf, nicht glücklich werden kann, zeigt der Schluß des Romans.

Auf den ersten Blick gehört Jenny zu den "Schönen Jüdinnen", deren Schicksal mit Entsagung und vorzeitigem Tod endet. Aber letztlich ist es nicht Entsagung, die die Trennung von Reinhard herbeiführt, sondern das Beharren auf ihrer eigenen Persönlichkeit und auf der Wahrheit – nicht sie entsagt Reinhard, sie möchte ihn als Lebenspartner behalten; es ist Reinhard, der die "wahre" Jenny als Frau für sich ablehnt. Erst nach dieser schmerzhaften Enttäuschung will Jenny entsagen, und zwar jedweder Liebesbeziehung überhaupt und für immer. Doch schließlich ist ihre Zuneigung zu Graf Walter stärker als dieser Entschluß. Diesmal verhindert der Tod der beiden Liebenden ihre eheliche Vereinigung. Aber Jennys Tod ist nicht der Schlußpunkt, der die Unmöglichkeit ihres Liebes- und Lebensverlangens endgültig besiegelt; der freundliche Morgen am Tag ihrer Bestattung und Eduards Gelöbnis weisen in die Zukunft, in der ein glücklicheres Leben für das jüdische Volk möglich sein soll.

Betrachtet man Jenny in der Reihe ihrer schönen jüdischen Mitschwestern in der Literatur, so ist die "Familienähnlichkeit" mit den Frauen der Salonepoche unübersehbar. Sie ist geistreich, gebildet, unterhaltsam und liebt gesellschaftliche Unterhaltung. Allerdings läßt Lewald ihre Jenny den von Michael A. Meyer als "männlich" bezeichneten rationalen Weg der Konversion gehen:[880] sie sucht nicht religiöse Erfüllung im Christentum, sondern für sie eröffnet die Taufe den Weg in die christliche Gesellschaft, zur Verwirklichung ihrer Liebe. Im Unterschied zu den üblichen Liebesgeschichten dieser Zeit spielen philosophisch-religiöse Überlegungen im Verlauf von Jennys Liebesschicksal eine qualitativ wie quantitativ bedeutsame Rolle.[881] Unüblich ist sicherlich auch das Faktum, daß für Jenny die Taufe nicht einen sozialen Aufstieg ermöglichen soll, sondern einen Abstieg aus dem reichen Großbürgertum in die Armut einer Pfarrersexistenz zur Folge hätte, was das Moment der Reinheit ihrer Liebe hervorhebt, da sie vollkommen frei von gesellschaftlichem Ehrgeiz erscheint.

In ihrem Bestreben nach Eigenständigkeit, in ihrem politischen Interesse (II/S. 180) und ihrem neuen Verständnis der Frauenrolle in einer Partnerschaft erweist sich Jenny als Frau des Vormärz, die in der Tradition der Salonières verstanden werden kann.

Obwohl Lewald ihre Jenny im äußeren Erscheinungsbild der geheimnisvollen erotisch-exotischen Rebecca-Schönheit nachgestaltet hat, verfällt sie dem Klischeebild nicht, sondern arbeitet ihm entgegen: bedeutsamer als die Hülle der Schönheit, so zeigt sie uns, ist der Kern des denkenden und bewußt sich entwickelnden menschlichen Wesens.

---

880 *Krobb*, Schöne Jüdin, S. 69: "Den rationalistischen Schritt, über den Glauben an eine Vernunftreligion hin zur Annahme der Mehrheitsreligion und so zur bürgerlichen Integration in das Staatswesen zu gelangen, bezeichnet Meyer als den Weg der Männer; den Weg der Überzeugungsinnigkeit, des originären christlichen Glaubens, den er der romantischen Bewegung verpflichtet sieht, schreibt er vor allem den Frauen zu (...)." Siehe dazu: *Meyer*, Michael A.: The Origin of the Modern Jew. Jewish Identity and European Culture in Germany, 1749-1824, Detroit 1967, das Kapitel "Rationalism and Romanticism: Two Roads to Conversion", S. 85-114.

881 *Krobb*, Schöne Jüdin, S. 70.

Schlußbemerkungen

Es hat sich gelohnt, diesen Roman "durch die historische Brille" zu betrachten. Ein nicht unerheblicher Teil des Erzählten ist erst durch den historischen Zugang in seinem ganzen Realitätsgehalt erkennbar geworden.

Den Judenhaß der Christen hatte Fanny Lewald in ihrem Roman "Jenny" darstellen wollen, und natürlich sind der Antijudaismus und seine Auswirkungen auf das Leben der Juden das zentrale Thema des Romans.

Lewald stellt unterschiedliche und abgestufte Erscheinungsweisen des Antijudaismus dar.

Von grundlegender Bedeutung (und immer wieder wirkungsmächtig im Roman) ist die allgemeine judenfeindliche Einstellung in Politik und Gesellschaft, konkretisiert in Gesetzen und sozialer Ächtung. Auf dem Hintergrund dieses allgemeinen und unpersönlichen Antijudaismus (den Lewald in Rückblicken und Erzählerkommentaren, aber auch in Gesprächen innerhalb des Romangeschehens aufgreift) läßt die Autorin die Judenfeindschaft, wie sie durch Individuen zum Ausdruck kommt, bildhaft werden.

Die latente, vorurteilsdurchtränkte Judenfeindschaft, die zu ihrer Zeit zu Ausschreitungen gegen Juden führte und sich in haßerfüllten Pamphleten niederschlug, aber auch in den Auseinandersetzungen um die Rechte der Juden während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zum Ausdruck kam, demonstriert Lewald in nuce in der Familie Horn. Dabei beschränkt sie sich nicht auf die Darstellung des Phänomens Judenhaß, sondern zeigt in der Gestaltung der Familienmitglieder und ihrem Handeln, daß Unsicherheit, Angst, Frustration, Unterlegenheitsgefühle und Dummheit ursächlich für die Entstehung dieser Einstellung verantwortlich sein können. Dazu gehört aber ebenso die Möglichkeit, daß ursprünglich vorhandene Ablehnung durch Erfahrung oder durch Liebe eine positive Veränderung erfährt.

Eine bedeutsame Rolle spielt im Roman die im orthodoxen Christentum wurzelnde Ablehnung des Judentums, die nicht unbedingt zum Ausbruch kommt, eher unterschwellig bleibt. Der Blick in die Geschichte hat uns gezeigt, daß christlichlicher Antijudaismus und Freundschaft mit einzelnen Juden durchaus Hand in Hand gehen konnten. Lewald präzisiert diese historische Tatsache, indem sie auch hier aufzeigt, daß nicht individuelle Bosheit der Grund für christliche Judenfeindschaft ist, sondern ein Zusammenwirken von individualpsychologischen, biographischen und gesellschaftlichen Faktoren.

Sie erweist sich so als Aufklärerin: nicht denunzieren will sie, nicht in schrillen Bildern anklagen, sondern Zusammenhänge erhellen und verständlich machen. Es geht ihr nicht um Schuldzuweisungen, sondern um Überwindung von Haß und Ablehnung.

Daß eine Überwindung des Antijudaismus möglich ist, wo das Licht der Aufklärung und ein offenes Herz für Entlarvung von Vorurteilen und Bereitschaft zur Freundschaft gesorgt haben, zeigt Lewald an drei Figuren, die Freunde der Juden sind. Hier hat der Blick in die Geschichtsbücher uns belehrt, daß die Autorin offensichtlich Ausnahmefiguren ins Spiel gebracht hat. Die preußischen Malerkollegen Erlaus tendierten kaum zur ästhetischen Verherrlichung jüdischer Schönheit, und daß die Aristokratie nur "in begründeten Fällen" die Verbindung mit Juden widerspruchslos hinnahm, wird nicht nur aus der historischen Literatur ersichtlich, sondern wird auch im Roman selbst thematisiert. Der Judenfreund William Hug-

hes ist als Engländer schon per se ein Außenseiter, da er nicht originär zur preußischen Gesellschaft gehört; im Kontext der englischen Geschichte betrachtet, erscheint seine Haltung allerdings als durchaus möglich.

Die optimistische Tendenz, die Lewald durch diese drei Judenfreunde in ihren Roman bringt, wird zugleich eingeschränkt durch die Tatsache, daß diese Personen Außenseiter im Gesellschaftsgefüge sind. Als der Realität verpflichtete Autorin läßt Lewald eine pessimistische Tendenz wirkungsmächtiger werden; sie wird deutlich im Scheitern individuellen Bemühens, gegen die judenfeindliche Grundhaltung der Gesellschaft anzukämpfen. Lewald läßt keinen Zweifel an ihrer Auffassung, daß Anstrengungen auf der individuellen *und* auf der gesellschaftlich-politischen Ebene notwendig sind, wenn man die Situation der Juden verbessern will.

Im Verlauf dieser Arbeit ist deutlich geworden, daß die Autorin über die Darstellung des Judenhasses der Christen hinaus noch sehr viel mehr von jüdischem Leben in ihrer Zeit und an ihrem Ort erzählt.

Neben der Titelfigur Jenny spielt deren Bruder Eduard eine zentrale Rolle. Gerade bei der Auseinandersetzung mit ihm hat erst die historisch orientierte Analyse den ganzen Realitätsgehalt der Romangestalt ans Licht gebracht. In seiner Erscheinung, in seinen Eigenschaften und Haltungen, seinen Handlungen und Bestrebungen hat Lewald die Akkulturations- und Assimilationsbemühungen der Juden ihrer Zeit gebündelt. In ihm hat Lewald das Idealbild eines assimilationswilligen Juden geschaffen, der den gesellschaftlichen Ansprüchen von Bildung und Sittlichkeit in höchstem Maße genügt, dessen persönliches Verhalten unangreifbar und vernünftig ist. Lewald läßt ihm nur einen einzigen Makel: den des Judeseins, und sie zeigt, daß dieser Makel ausreicht, um den privaten und beruflichen Lebenslauf des jungen Mannes entscheidend zu beeinträchtigen. Die Hoffnungen der Juden, man werde sie schon akzeptieren, wenn sie sich nur bereitwillig assimilierten, teilt Lewald offensichtlich nicht. In der Figur des Eduard macht sie deutlich, wie sie sich den erfolgreichen Weg der Juden zur Emanzipation denkt: anpassungsbereit, aber nicht unterwürfig, sondern selbstbewußt in ihrem Judentum sollen sie für die volle rechtliche und politische Gleichstellung kämpfen. Indem Lewald den Roman nicht mit dem Tod Jennys (der für ein Scheitern emanzipatorischer Anstrengungen steht) enden, sondern den Hoffnungsträger Eduard das Schlußwort sprechen läßt, dokumentiert sie, daß sie allem Pessimismus zum Trotz an die Möglichkeit einer besseren Zukunft für die Juden glaubt.

Der Religion weist Lewald in ihrem Roman eine nicht unerhebliche Rolle zu, obwohl die Juden, mit denen sie uns bekannt macht, nicht nach den religiösen Regeln des Judentums leben und allem Anschein nach auch nicht am religiösen Leben ihrer Stadt teilnehmen. Durch das Hinzuziehen der historiographischen Literatur ist deutlich geworden, daß die Autorin uns die religiöse Haltung jenes vergleichsweise kleinen Teils des Judentums ihrer Zeit schildert, der nicht mehr orthodox lebte, sondern im Sinne der Aufklärung an den einen Gott glaubte, der den monotheistischen Religionen gemeinsam sei. Glauben und Denken sind im religiösen Verständnis der Juden im Roman keine Gegensätze, sondern ein zusammengehöriges Paar. Nicht das Judesein oder Christsein ist für sie von Bedeutung, sondern das Menschsein "nach dem Herzen Gottes".

Daß diese Art jüdischen Religionsverständnisses keineswegs zwingend zum Christentum hinführt, macht Lewald am Beispiel Jennys deutlich. Deren freisinnige Art religiösen Denkens erscheint dem dogmengläubigen Christen unakzeptabel. Die Autorin läßt keinen Zweifel daran, daß Jennys Hinneigung zum Christentum nicht ihrer religiösen Einsicht, sondern ihrer Verliebtheit entspringt. Konsequenterweise wird das Mädchen von heftigen inneren Zweifeln gepeinigt, als es mit der Taufe ernst wird.

Hier gewinnt der Roman dokumentarischen Charakter, denn die individuellen inneren Konflikte, die einen Übertritt vom Judentum zum Christentum begleiteten und die Taufe oft noch überdauerten, haben in Statistiken über Anzahl, Gründe und Entwicklung von Judentaufen keinen Niederschlag gefunden.

Allein ihre Titelfigur Jenny läßt Lewald eine Abfolge von Entwicklungsstadien durchlaufen, ehe sie zu ihrer eigenen Ausprägung des Jüdischseins gefunden hat: zunächst ein unbeschwertes jüdisches Mädchen, das von der Familie nach Möglichkeit vor Anfeindungen beschützt wird, formt sich in der Auseinandersetzung mit dem Christentum ihre eigene Form des Jüdischseins heraus. Obwohl sie den Schritt der Taufe vollzieht, bekennt sie sich um den Preis von Liebesverlust zu ihrem Jüdischsein und damit zu sich selbst. Überspitzt gesagt: sie ist nicht Jüdin, sondern sie wird erst im Verlauf des Romans bewußt dazu, letztlich, so paradox das klingt, über den Umweg der Taufe. Sie ist geprägt durch die aufgeklärte, an den Gedanken Lessings und des "skeptischen Judentums" orientierten Geisteshaltung von Vater, Bruder und Cousin – und diese Art des Denkens, so wird ihr bewußt, ist unvereinbar mit christlichem Dogmenglauben.

So spielt die Religion, obwohl nicht von ausdrücklicher Relevanz in der Familie Meier, unterschwellig doch eine Rolle – dies macht Lewald an Jennys Schicksal deutlich.

Zusätzliche Lebensnähe und Plastizität gewinnt die Konfliktsituation Jennys dadurch, daß die Autorin das Ineinanderspielen von religiösen und ganz persönlichen psychischen Elementen in diesem Zusammenhang deutlich werden läßt.

Die unterschwellige Wirksamkeit von Religion ist ebenfalls erkennbar in der Familie Meier, so wie Lewald sie darstellt. Hier zeigt sich (wie der Vergleich mit Studien zur Geschichte von Familie belegt hat) die weitgehende Amalgamierung des bürgerlichen und des jüdischen Wertesystems im damaligen Familienleben aufgeklärter, assimilierter Juden. In unverhüllter Parteilichkeit schildert die Autorin ein ungetrübt harmonisches jüdisches Familienleben, in dem – ganz im Sinne jüdischer Tradition – der Vater als weiser und gütiger Patriarch regiert. Sie deutet an, daß diese Harmonie ihre Wurzeln in der Verfolgungsgeschichte der Juden habe – ihre Erfahrungen habe die Juden gelehrt, die Familie allein als wahrhaft sicheren Faktor im Leben zu begreifen. So ist dann logischerweise die christliche Familie zu einem harmonischen Zusammenleben nicht in der Lage.

Die Gefährdung dieses jüdischen Familienkosmos kommt von außen; Dissonanzen oder Unglück gibt es im Roman jedesmal dann, wenn Jenny versucht hat, in die christliche Welt zu "desertieren". Lewalds Botschaft ist deutlich: nicht im Übertritt zum Christentum ist das Glück zu suchen, sondern in der Akzeptanz des Jüdischseins, das einer Realisierung der Werte eines bürgerlichen Familienlebens nicht nur nicht im Wege steht, sondern ihr im Gegenteil förderlich ist.

Hinsichtlich der dichterischen Gestaltung des Romans läßt sich unschwer erkennen, daß Lewald die literarischen Strömungen ihrer Zeit gut kannte; die verschiedensten Möglichkeiten romanhafter Gestaltung haben ihren Niederschlag gefunden. Daß sie über gestalterisches Talent verfügt, zeigt sich vor allem in der Komposition des Personengefüges, aber auch in dem geschickt in Romangeschehen und -problematik hineinführenden Eingangskapitel und in dem eindrucksvollen kleinen Schlußkapitel.

Da ihr zweifellos daran gelegen war, das von ihr aufgegriffene Thema möglichst vielen Lesern nicht nur verständlich, sondern auch emotional nachvollziehbar zu machen, hat sich Fanny Lewald nicht gescheut, unterhaltende, ja triviale Elemente in ihrem Roman zu verwenden. Dabei gleitet sie jedoch nicht in das Genre Trivialroman ab – das *kann* ihr letztlich nicht passieren, weil sie niemals den Ernst ihrer Arbeit aus den Augen verliert.

Andererseits jedoch wirken sich der Ernst des Anliegens und die aufklärerische Intention hinderlich auf die Entfaltung eines üppigen Erzählens aus. Die Intentionalität der Gespräche läßt diese oft trocken und deklamatorisch erscheinen, ihnen fehlt die Leichtigkeit selbstverständlicher Causerien. Die trotz aller psychologischen Genauigkeit tendenziell in Schwarzweißmanier gestalteten Figuren, die langen erklärenden Rückblicke, das Fehlen visueller Anschaulichkeit – all dies reduziert die Lebendigkeit des Romans. Obwohl ich Lewalds vergleichsweise sachlichen, unsentimentalen Erzählstil grundsätzlich schätze, habe ich mir beim Lesen manchmal gewünscht, sie hätte ihrer Erzähllust öfter die Zügel schießen lassen.

Unbefriedigend ist der melodramatische und abrupte Schluß der Geschichte Jennys. Er paßt nicht recht in das sonst eher logisch und rational aufgebaute Erzählgefüge.

Nach dieser ausgiebigen Beschäftigung mit Fanny Lewalds "Jenny" sei jetzt noch einmal die Frage gestellt: Lohnt es sich heute noch, Romane von Fanny Lewald zu lesen?

Als historische Zeitbilder dürften sie in jedem Fall empfehlenswert sein. Die Untersuchung dieses kleinen Romans hat gezeigt, daß Lewalds genaue und verständige Beobachtung und Darstellung ihrer Gegenwart sie zu einer vertrauenswürdigen Zeitzeugin machen. Ihre Haltung, einer "Weltanschauung der Realität" in ihrem Werk verpflichtet zu sein, hat in "Jenny" ihren Niederschlag gefunden.

Und trotz aller Mängel in der erzählerischen Gestaltung liest sich dieser Roman auch heute noch gut. Das hat seinen Grund sicherlich in ihrer eher sachlichen Sprache, in der die trivialen Elemente eine durchaus zu genießende Würze sind; das liegt auch an der durchdachten und logischen Komposition des Erzählganzen und ganz sicherlich auch an der Zurückhaltung der Erzählerin, die nicht versucht, über ihre erzählerischen Möglichkeiten hinauszugehen. Vor allem aber überzeugt ihre Fähigkeit, die menschliche Psyche zu erkennen und die Beziehungen ihrer Romanfiguren zueinander sehr differenziert und nuanciert, unter Einbeziehung zahlreicher individualpsychologischer, sozialer und biographischer Elemente zu gestalten, so daß diese Beziehungen dem Leser in ihrer Vieldimensionalität erkennbar werden. Bemerkenswert ist ihr subtiles Miteinbeziehen ödipaler Elemente in die Gestaltung der Eltern-Kind Beziehungen.

Während der Arbeit an dieser Untersuchung las ich Fanny Lewalds "Clementine", "Prinz Louis Ferdinand", "Eine Lebensfrage", "Wandlungen", "Der Seehof" und (allerdings in einer gekürzten Fassung) "Die Familie Darner". Eine intensive Auseinandersetzung auch mit diesen Romanen erscheint mir durchaus lohnenswert.

Quellen- und Literaturverzeichnis

Werke Fanny Lewalds:

Jenny (anonym), 2 Bde., Leipzig 1843

Jenny (mit einem Nachwort von Therese Erler), Berlin (DDR) 1967

Jenny (Hrsg.: Ulrike Helmer), Frankfurt a. M. 1988

Clementine (anonym), Leipzig 1843

Eine Lebensfrage (anonym), 2 Bde., Leipzig 1845

Prinz Louis Ferdinand, 3 Bde., Breslau 1849

Wandlungen, 4 Bde., Braunschweig 1853

Die Familie Darner (bearb. von Heinrich Spiero), Königsberg 1925

Meine Lebensgeschichte (Hrsg.: Ulrike Helmer), Bd. 1: Im Vaterhause, Frankfurt a. M. 1988, Bd. 2: Leidensjahre, Frankfurt a. M. 1989, Bd. 3: Befreiung und Wanderleben, Frankfurt a. M. 1989

Meine Lebensgeschichte (Hrsg: Gisela Brinker-Gabler), Frankfurt 1980 (gekürzte Ausgabe)

Gefühltes und Gedachtes (1838-1888) (Hrsg.: Ludwig Geiger), Dresden und Leipzig 1900

Großherzog Carl Alexander und Fanny Lewald-Stahr in ihren Briefen (1848-1889), 2 Bände, (Hrsg.: Rudolf Göhler), Berlin 1932

Römisches Tagebuch 1845/46 (Hrsg.: Heinrich Spiero), Leipzig 1927

Freiheit des Herzens. Lebensgeschichte - Briefe - Erinnerungen, (Hrsg: Gerhard Wolf), Berlin 1987

Erinnerungen aus dem Jahr 1848, (in Auswahl hrsgg. von Dietrich Schäfer), Frankfurt a. M. 1969

Italienisches Bilderbuch (Hrsg.: Ulrike Helmer), Frankfurt a. M. 1992

Politische Schriften für und wider die Frauen, "Osterbriefe für die Frauen" (1863) und "Für und wider die Frauen" (1870), (Hrsg.: Ulrike Helmer), Frankfurt a. M. 1989

Quellen

Deutsche Kindheiten. Autobiographische Zeugnisse 1700-1900 (Hrsg.: Irene Hardach-Pinke/Gerd Hardach), Kronberg/Ts. 1978

Dohm, Christian Wilhelm: Über die bürgerliche Verbesserung der Juden (Nachdruck der Ausgabe Berlin 1781-83), Hildesheim 1973

Falkson, Ferdinand: Die liberale Bewegung in Königsberg, Breslau 1888

Jacoby, Johann: Briefwechsel 1816-1849 (Hrsg.: Edmund Silberner), Hannover 1974

Jacoby, Johann: Briefwechsel 1850-1877 (Hrsg.: Edmund Silberner), Bonn 1978

Jüdisches Leben in Deutschland. Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte (Hrsg.: Monika Richarz), 1. Bd.: 1780-1871, Stuttgart 1976

Jung, Alexander: Königsberg und die Königsberger, Leipzig 1846

Raumer, Friedrich von: Lebenserinnerungen und Briefwechsel, Teil 1, Leipzig 1861

Rochow, Caroline von: Vom Leben am preußischen Hofe 1815-1852 (Aufzeichnungen von Caroline von Rochow und Marie de la Motte-Fouqué, bearb. von Luise v. d. Marwitz), Berlin 1908

Rosenkranz, Karl: Königsberger Skizzen, Danzig 1842, Faksimile-Nachdruck, Hannover 1972

Sendschreiben an Seine Hochwürden, Herrn Oberconsistorialrath und Probst Teller zu Berlin, von einigen Hausvätern jüdischer Religion (anonym; verfaßt von David *Friedländer*), Berlin 1799

Sulamith. Eine Zeitschrift zur Beförderung der Kultur und Humanität unter der jüdischen Nation (ab 1810: ... unter den Israeliten), I. Jg., 1. Bd. (1806), II. Jg. 2. Bd. (1809), III. Jg. 1. Bd. (1810), IV. Jg. 1. Bd. (1812), V. Jg. 1. Bd. (o. J., ca. 1816) und 2. Bd. (o. J., ca. 1819), VI. Jg. 1. Bd. (o. J., ca. 1821) und 2. Bd. (o. J., ca. 1822)

Für diese Arbeit waren vor allem die folgenden Artikel wichtig (die aufgeteilten Seitenangaben bei einigen Artikeln ergeben sich aus deren Erscheinen in Fortsetzungen):

Clausen, H. G.: Gemeinsames in den Religionen; in: II. Jg. 2. Bd., S. 328-345

Fränkel, David: Vorläufige Bemerkungen über die zweckmäßigsten Mittel zur Beförderung der Kultur und Humanität unter der jüdischen Nation, in: I. Jg. 1. Bd., S. 12-40

Fränkel, Maimon: Über die Erziehung des Menschen zur Religion, in: III. Jg. 1. Bd., S. 334-350

J. A. L. R...: Einige Bemerkungen über Religionsunterricht, in: V. Jg. 1. Bd., S. 370-380

M. N.: Einige Ideen über Mosaismus und Judenthum, in: I. Jg. 1. Bd., S. 245-251, S. 332-335, S. 454-473

Richter, Dr. J. A. L.: Über die vornehmsten Ursachen des ehemaligen Verfolgungsgeistes in der Religion, in: I. Jg. 1. Bd., S. 293-306

Wolf, Joseph: Inhalt, Zweck und Titel dieser Zeitschrift, in: I. Jg. 1. Bd., S. 1-11

Wolf, Joseph: Über das Wesen, den Charakter und die Nothwendigkeit der Religion, in: I. Jg. 1. Bd., S. 117-124, S. 207-214, S. 314-319, S. 441-454

Primärliteratur

Heymann, Fritz: Der Chevalier von Geldern. Eine Chronik der Abenteuer der Juden, Köln 1963

Hippel, Theodor G. von: Über die Ehe, Leipzig/Frankfurt a. M. 1790, Neudruck Stuttgart 1972

Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: Immanuel Kant, Werke, Bd. XI (Hrsg.: Wilhelm Weischedel), Frankfurt a. M. 1964, S. 53-61

Lafontaine, August: Clara du Plessis und Clairant. Eine Familiengeschichte französischer Emigrierten (Hrsg.: Evi Rietzschel), München 1986

Lessing, Gotthold Ephraim: Die Erziehung des Menschengeschlechts, in: Werke in sechs Bänden mit einer biographischen Einleitung von Dr. Moritz Brasch, 6. Bd., Leipzig o. J.; S. 339-354

Lessing, Gotthold Ephraim: Gedanken über die Herrnhuter, Das Christentum der Vernunft, Über die Entstehung der geoffenbarten Religion, Die Religion Christi, Über die Wirklichkeit der Dinge außer Gott, Durch Spinoza ist Leibniz nur auf die Spur der vorherbestimmten Harmonie gekommen, in: Werke (Hrsg.: Franz Bornmüller), 5. Bd., Leipzig/Wien o. J., S. 640-658

Lessing, Gotthold Ephraim: Theologische Streitschriften: Über den Beweis des Geistes und der Kraft, Das Testament Johannis, Eine Duplik, Eine Parabel, Axiomata, wenn es deren in dergleichen Dingen giebt, Anti-Goeze 1-11, Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger, Gotth. Ephr. Lessings nötige Antwort auf eine sehr unnötige Frage des Herrn Hauptpastor Goeze in Hamburg, Erste Folge, in: Werke in sechs Bänden mit einer biographischen Einleitung von Dr. Moritz Brasch, 6. Bd., Leipzig o. J., S. 136-308

Liebe, Tugend und Verbrechen. Unterhaltsame Geschichten aus dem 18. Jahrhundert (Hrsg.: Marion Beaujean), Frankfurt a. M. 1989

Mendelssohn, Moses: Schriften über Religion und Aufklärung (Hrsgg. und eingeleitet von Martina Thom), Berlin (DDR) 1989

Prutz, Robert: Schriften zur Literatur und Politik. Ausgewählt und mit einer Einführung herausgegeben von Bernd Hüppauf, Tübingen 1973

Schnitzler, Arthur: Der Weg ins Freie, Berlin 1912

Scott, Walter: Ivanhoe, Frankfurt a. M. 1984

Sealsfield, Charles: Das Kajütenbuch oder Nationale Charakteristiken (Hrsg.: Alexander Ritter), Frankfurt a. M. 1989

Shakespeare, William: Julius Caesar, in: Sämtliche dramatische Werke (mit einer biographischen Einleitung von Robert Prölß), Bd. 5, Leipzig o. J., S. 1-69

Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift (Hrsg.: Norbert Hinske), Darmstadt 1973

Weerth, Georg: Romanfragment, in: Vergessene Texte. Werkauswahl Bd. II (Hrsg.: Jürgen-W. Goette/Jost Hermand/Rolf Schloesser), Köln 1976, S. 263-394

Sekundärliteratur

Adler, Hans: Literatur und Sozialkritik. Versuch einer historischen Spezifikation des sozialen Romans, in: Der deutsche soziale Roman des 18. und 19. Jahrhunderts (Hrsg.: Hans Adler), Darmstadt 1990, S. 280-307

Allerdissen, Rolf: Der empfindsame Roman des 18. Jahrhunderts, in: Handbuch des deutschen Romans (Hrsg.: Helmut Koopmann), Düsseldorf 1983, S. 184-203

Altmann, Alexander: Moses Mendelssohn. A biographical Study, London 1973

Altmann, Alexander: Moses Mendelssohn as the Archetypal German Jew, in: The Jewish Response to German Culture. From the Enlightenment to the Second World War (ed.: Jehuda Reinharz/Walter Schatzberg), Hanover/London 1985, S. 17-31

Amishai-Maisels, Ziva: Innenseiter, Außenseiter. Moderne jüdische Künstler im Portrait, in: Jüdische Lebenswelten. Essays (Hrsg.: Andreas Nachama/Julius H.Schoeps/Edward van Voolen), Frankfurt a. M. 1991, S. 165-184

Anderson, Eugene N.: Nationalism and the Cultural Crisis in Prussia, 1806-1815, New York 1939 (Reprint 1966)

Angress, Ruth K.: Wunsch- und Angstbilder. Jüdische Gestalten aus der deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts, in: Kontroversen, alte und neue (Hrsg.: Albrecht Schöne), Akten des VII. Internationalen Germanisten-Kongresses Göttingen 1985, Tübingen 1986, Bd. 1, S. 84-96

Antisemitismus. Von der Judenfeindschaft zum Holocaust (Hrsg.: Herbert A. Strauss/Norbert Kampe), Frankfurt a. M./New York 1985

Antisemitismus und jüdische Geschichte. Studien zu Ehren von H. A. Strauss (Hrsg.: Rainer Erb/Michael Schmidt), Berlin 1987

Aring, Paul Gerhard: Christliche Judenmission. Ihre Geschichte und Problematik dargestellt und untersucht am Beispiel des evangelischen Rheinlandes, Neukirchen/Vluyn 1980

Aschheim, Steven E.: Brothers and Strangers. The East European Jews in German and German-Jewish Consciousness 1800-1923, Madison/Wisconsin 1982

Bäumer, Konstanze: Reisen als Moment der Erinnerung: Fanny Lewalds (1811-1889) 'Lehr- und Wanderjahre', in: Out of Line/Ausgefallen: The Paradox of Marginality in the Writings of Nineteenth-Century German Women (ed. by Ruth-Ellen Boetcher Joeres and Marianne Burkhard), Amsterdamer Beiträge zur Neueren Germanistik 28, Amsterdam 1989, S. 137-157

Barkenings, Hans-Joachim: Die Stimme der Anderen. Der "heilsgeschichtliche Beruf Israels" in der Sicht evangelischer Theologen des 19. Jahrhunderts, in: Christen und Juden. Ihr Gegenüber vom Apostelkonzil bis heute (Hrsg.: Wolf-Dieter Marsch/Karl Thieme), Göttingen 1961, S. 201-231

Barta, Johannes: Die jüdische Familienerziehung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Mittel- und Osteuropa. Intentionen – Erscheinungsformen – Probleme, Diss. Tübingen 1972

Bausinger, Hermann: Wege zur Erforschung der trivialen Literatur, in: Studien zur Trivialliteratur (Hrsg.: Heinz Otto Burger), Frankfurt a. M. 1968, S. 1-33

Bayerdörfer, Hans-Peter: Das Bild des Ostjuden in der deutschen Literatur, in: Juden und Judentum in der Literatur (Hrsg.: Herbert A. Strauss und Christhard Hoffmann), München 1985, S. 211-236

Beaujean, Marion: Der Trivialroman in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Die Ursprünge des modernen Unterhaltungsromans, Bonn 1964

Becker, Wolfgang: Jüdisches in der Bildkunst des 19. Jahrhunderts. Variationen zu Kaulbachs "Zerstörung Jerusalems", in: Judenhaß – Schuld der Christen?! Versuch eines Gesprächs (Hrsg.: W. P. Eckert/E.L. Ehrlich), Essen 1964, S. 257-278

Begriffsbestimmung des literarischen Biedermeier (Hrsg.: Elfriede Neubuhr), Darmstadt 1974

Begriffsbestimmung des literarischen Realismus (Hrsg.: Richard Brinkmann), Darmstadt 1974

Belke, Hans-Jürgen: Die preußische Regierung zu Königsberg 1808-1850 (Studien zur Geschichte Preußens, Bd. 26), Köln/Berlin 1976

Berman, Saul: The Status of Women in Halakhic Judaism, in: The Jewish Woman. New Perspectives (ed.: Elizabeth Koltun), New York 1976, S. 114-128

Bernstein, Fritz: Der Antisemitismus als Gruppenerscheinung. Versuch einer Soziologie des Judenhasses, Königstein/Ts. 1980 (Neudruck der Ausgabe von 1926)

Biale, Rachel: Women and Jewish Law. An Exploration of Women's Issues in Halakhic Sources, New York 1984

Bigler, Robert M.: The Politics of German Protestantism. The Rise of the Protestant Church Elite in Prussia 1815-1848, Berkeley/Los Angeles/London 1972

Blackwell, Jeannine: Bildungsroman mit Dame: The Heroine in the German "Bildungsroman" from 1770-1900, Ph. D. Indiana University, Bloomington 1982

Boehn, Max von: Biedermeier. Deutschland von 1815-1847, Berlin, o. J., 3. Auflage

Bollacher, Martin: Der junge Goethe und Spinoza. Studien zur Geschichte des Spinozismus in der Epoche des Sturms und Drangs, Tübingen 1969

Brammer, Annegret H.: Judenpolitik und Judengesetzgebung in Preußen 1812 bis 1847, Berlin 1987

Bramsted, Ernest K.: Aristocracy and the Middle Classes in Germany. Social Types in German Literature 1830-1900, 2nd., rev. ed. Chicago/London 1964 (1st. ed. London 1937)

Brinker-Gabler, Gisela: Fanny Lewald (1811-1889), in: Frauen. Porträts aus zwei Jahrhunderten (Hrsg.: Hans Jürgen Schultz), Stuttgart 1981, S. 72-86

Brunschwig, Henri: Enlightenment and Romanticism in Eighteenth Century Prussia, Chicago 1974

Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert (Hrsg.: Ute Frevert), Göttingen 1988

Bürger und Bürgerlichkeit im 19. Jahrhundert (Hrsg.: Jürgen Kocka), Göttingen 1987

Burgstahler, Theo: Das Taufmotiv in der Judentaufe, in: Judaica 7 (1951), S. 1-30

Carlebach, Julius: Deutsche Juden und der Säkularisierungsprozeß in der Erziehung. Kritische Bemerkungen zu einem Problemkreis der jüdischen Emanzipation, in: Das Judentum in der deutschen Umwelt 1800-1850. Studien zur Frühgeschichte der Emanzipation (Hrsg.: Hans Liebeschütz/Arnold Paucker), Tübingen 1977, S. 55-93

Carlebach, Julius: Family Structure and the Position of Jewish Women, in: Revolution and Evolution. 1848 in German-Jewish History (ed.: Werner E. Mosse/Arnold Paucker/Reinhard Rürup), Tübingen 1981, S. 156-187

Cassirer, Ernst: Die Idee der Religion bei Lessing und Mendelssohn; in: Bulletin des Leo-Baeck-Instituts 84, Frankfurt a. M. 1989, S. 5-22

Cepl-Kaufmann, Gertrude/Windfuhr, Manfred: Aufklärerische Sozialpädagogik und Sozialpolitik. Zu Pestalozzis Erziehungsroman 'Lienhard und Gertrud', in: Der deutsche soziale Roman (Hrsg.: Hans Adler), Darmstadt 1990, S. 46-98

Christen und Juden. Ihr Gegenüber vom Apostelkonzil bis heute (Hrsg.: Wolf Dieter Marsch/Karl Thieme); Göttingen 1961

Cohen, Carl: The Road to Conversion, in: Leo Baeck Institute Yearbook 6, Jerusalem/London/New York 1961, S. 259-279

Cohen, Elisheva: Moritz Daniel Oppenheim: His Life and Art, in: Moritz Oppenheim. The First Jewish Painter (Ausstellungskatalog, engl./hebr.) (ed.: Barbara Gingold/Judy Levy); Jerusalem 1983, S. 7-29

Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg. Erster Teil (Hrsg.: Hans Otto Horch/Horst Denkler), Tübingen 1988

Dantine, Wilhelm: Frühromantik – Romantik – Idealismus, in: Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden, 2. Bd. (Hrsg.: Karl Heinrich Rengstorf/Siegfried von Kortzfleisch), Stuttgart 1970, S. 177-221

Davis, Moshe: Mixed Marriage in Western Jewry. Historical Background to the Jewish Response, in: The Jewish Journal of Sociology, X (1968), S. 177-220

Delacroix. Mit einer Einführung und Bildtexten von Maximilien Gauthier, München 1963

Demetz, Peter: Formen des Realismus: Theodor Fontane. Kritische Untersuchungen, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1973

Demetz, Peter: Theodor Fontane als Unterhaltungsautor, in: Trivialliteratur (Hrsg.: Annamaria Rucktäschel/Hans Dieter Zimmermann), München 1976, S. 190-204

Deppermann, Klaus: Judenhaß und Judenfreundschaft im frühen Protestantismus, in: Die Juden als Minderheit in der Geschichte (Hrsg.: Bernd Martin/Ernst Schulin), München 1981, S. 110-130

Deutsche Aufklärung und Judenemanzipation (Hrsg.: Walter Grab), Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte, Beiheft 3, Tel Aviv 1980

Deutsche Literatur von Frauen (Hrsg.: Gisela Brinker-Gabler), 2. Bd.: 19. und 20. Jahrhundert, München 1988

Der deutsche soziale Roman des 18. und 19. Jahrhunderts (Hrsg.: Hans Adler), Darmstadt 1990

Der deutsche Vormärz. Texte und Dokumente (Hrsg.: Jost Hermand), Stuttgart 1985

Dierks, Margarete: Die preußischen Altkonservativen und die Judenfrage 1810-1847, Diss. Rostock 1939

Dittmar, Peter: Christliche Restauration und Antijudaismus. Aspekte der Kunst der deutschen Romantik, in: Antisemitismus und jüdische Geschichte. Studien zu Ehren von Herbert A. Strauss (Hrsg.: Rainer Erb/Michael Schmidt), Berlin 1987, S. 329-364

Dollard, J./Doob, L. W./Miller, N. E./Mowrer, O. H./Sears, R. S.: Frustration und Aggression, Weinheim/Berlin/Basel 1972

Eberhard, Philipp: Die politischen Anschauungen der christlich-deutschen Tischgesellschaft, Erlangen 1937

Eck, Else von: Die Literaturkritik in den Hallischen und Deutschen Jahrbüchern (1838-1842). Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Literaturwissenschaft, Germanische Studien, Heft 42, Berlin 1926

Edler, Erich: Die Anfänge des sozialen Romans und der sozialen Novelle in Deutschland, Frankfurt a. M. 1977

Edler, Erich: Der deutsche soziale Roman um die Mitte des 19. Jahrhunderts, in: Handbuch des deutschen Romans (Hrsg.: Helmut Koopmann), Düsseldorf 1983, S. 356-369

Ehrlich, Ernst-Ludwig: Luther und die Juden, in: Antisemitismus. Von der Judenfeindschaft zum Holocaust (Hrsg.: Herbert A. Strauss/Norbert Kampe), Frankfurt a. M. / New York 1985, S. 47-65

Emmel, Hildegard: Geschichte des deutschen Romans, 3 Bände, Bern/München 1972-1978

Endelman, Todd M.: The Jews of Georgian England 1714-1830. Tradition and Change in a Liberal Society, Philadelphia 1979

Endelman, Todd M.: Radical Assimilation in English Jewish History, 1656-1945, Bloomington/Indianapolis 1990

Erb, Rainer/Bergmann, Werner: Die Nachtseite der Judenemanzipation. Der Widerstand gegen die Integration der Juden in Deutschland 1780-1860, Berlin 1989

Erzählgattungen der Trivialliteratur (Hrsg.: Zdenko Škreb und Uwe Baur), Innsbruck 1984

Eugène Delacroix (ed.: Charles Feld / textes: Raymond Escholier), Paris 1963

Fertig, Ludwig: Der Adel im deutschen Roman des 18. und 19. Jahrhunderts, Diss. Heidelberg 1965

Fischer, Horst: Judentum, Staat und Heer in Preußen im frühen 19. Jahrhundert. Zur Geschichte der staatlichen Judenpolitik, Tübingen 1968 (Schriftenreihe wiss. Abhandlungen des Leo-Baeck-Instituts, Bd. 20)

Foltin, Hans Friedrich: Karl Gottlob Cramers "Erasmus Schleicher" als Beispiel eines frühen Unterhaltungs- oder Trivialromans, in: Studien zur Trivialliteratur (Hrsg.: Heinz Otto Burger), Frankfurt a. M. 1968; S. 57-81

Frauen Literatur Geschichte. Schreibende Frauen vom Mittelalter bis zur Gegenwart (Hrsg.: Hiltrud Gnüg / Renate Möhrmann), Frankfurt a. M. 1989

Freund, Ismar: Die Emanzipation der Juden in Preußen unter besonderer Berücksichtigung des Gesetzes vom 11. März 1812, 2 Bände, Berlin 1912

Frevert, Ute: Bürgerliche Meisterdenker und das Geschlechterverhältnis. Konzepte, Erfahrungen, Visionen an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert, in: Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert (Hrsg.: Ute Frevert), Göttingen 1988, S. 17-48

Frevert, Ute: Ehrenmänner. Das Duell in der bürgerlichen Gesellschaft, München 1991

Frevert, Ute: Frauen – Geschichte. Zwischen Bürgerlicher Verbesserung und Neuer Weiblichkeit, Frankfurt 1986

Frishman, Judith: Als Mann und Frau erschuf sie sie. Feminismus und Tradition, in: Jüdische Lebenswelten. Essays (Hrsg.: Andreas Nachama/Julius H. Schoeps/Edward van Voolen), Frankfurt a. M. 1991, S. 86-107

Fritzen-Wolf, Ursula: Trivialisierung des Erzählens: Claurens "Mimili" als Epochenphänomen, Frankfurt a. M./Bern/Las Vegas 1977

From East and West. Jews in a Changing Europe 1750-1870 (ed.: Frances Malino/David Sorkin), Oxford 1990

Fülleborn, Ulrich: Frührealismus und Biedermeierzeit, in: Begriffsbestimmung des literarischen Biedermeier (Hrsg.: Elfriede Neubuhr), Darmstadt 1974, S. 329-364

Gause, Fritz: Die Geschichte der Stadt Königsberg in Preußen, 2 Bände, Köln 1965 und 1968

Gay, Peter: Erziehung der Sinne. Sexualität im bürgerlichen Zeitalter, München 1986

Gay, Peter: Die zarte Leidenschaft. Liebe im bürgerlichen Zeitalter, München 1987

Gegenseitige Einflüsse deutscher und jüdischer Kultur. Von der Epoche der Aufklärung bis zur Weimarer Republik (Hrsg.: Walter Grab), Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte, Beiheft 4, Tel Aviv 1982

Geiger, Ludwig: Die deutsche Literatur und die Juden, Berlin 1910

German Women in the 19th Century. A Social History (ed.: John Fout), New York/London 1984

Gillis, John R.: Aristocracy and Bureaucracy in Ninteenth Century Prussia, in: Past and Present, Bd. 41/ 1968, S. 105-129

Gittleman, Sol: From Shtetl to Suburbia. The Familiy in Jewish Literary Imagination, Boston 1978

Görlitz, Walter: Die Junker. Adel und Bauern im deutschen Osten, Glücksburg 1956

Goetzinger, Germaine: "Allein das Bewußtsein dieses Befreienkönnens ist schon erhebend." Emanzipation und Politik in Publizistik und Roman des Vormärz, in: Deutsche Literatur von Frauen (Hrsg.: Gisela Brinker-Gabler), 2. Bd.: 19. und 20. Jahrhundert, München 1988, S. 86-104

Gohr, Siegfried: Themen und Tendenzen rheinischer Genremalerei; in: Kunst des 19. Jahrhunderts im Rheinland, Bd. 3: Malerei (Hrsg.: Eduard Trier/Willy Weyres), Düsseldorf 1979, S. 191-208

Goitein, S. D.: A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the Arab World as protrayed in the Documents of the Cairo Geniza, Berkeley/Los Angeles/London, Vol. 1: Economic Foundations, 2. ed. 1971; Vol. 2: The Community, 2. ed. 1978; Vol. 3: The Family, 2. ed. 1978; Vol. 4: Daily Life, 1983; Vol. 5: The Individual, 1988

Gollwitzer, Heinz: Die Standesherren. Die politische und gesellschaftliche Stellung der Mediatisierten. Ein Beitrag zur deutschen Sozialgeschichte, Stuttgart 1957

Goodman, Katherine: Dis/Closures. Women's Autobiography in Germany between 1790 and 1914, New York University Ottendorfer Series, Neue Folge Bd. 24, New York/Bern/Frankfurt a. M. 1986

Goodman, Kay: The Impact of Rahel Varnhagen on Women in the Nineteenth Century, in: Gestaltet und gestaltend – Frauen in der deutschen Literatur (Hrsg.: Marianne Burkhard), Amsterdamer Beiträge zur Neueren Germanistik 10, Amsterdam 1980, S. 125-154

Grab, Walter: Der deutsch-jüdische Freiheitskämpfer Johann Jacoby, in: Juden im Vormärz und in der Revolution von 1848 (Hrsg.: Walter Grab/Julius H. Schoeps), Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte, Beiheft 5, Tel Aviv 1982, S. 352-374

Graetz, Michael: "Die Erziehung des Menschengeschlechts" und jüdisches Selbstbewußtsein im 19. Jahrhundert, in: Judentum im Zeitalter der Aufklärung (Hrsg.: Vorstand der Lessing-Akademie), Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung Bd. 4, Bremen/Wolfenbüttel 1977, S. 273-295

Graupe, Heinz Mosche: Die Entstehung des modernen Judentums. Geistesgeschichte der deutschen Juden 1650-1942, 2., rev. u. erw. Auflage, Hamburg 1977

Graupe, Heinz Mosche: Kant und das Judentum, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 13 (1961), S. 308-333

Gray, Marion W.: Schroetter, Schön and Society. Aristocratic Liberalism versus Middle-Class Liberalism in Prussia, 1808, in: Central European History 6 / 1973, S. 60-82

Greiner, Martin: Die Entstehung der modernen Unterhaltungsliteratur. Studien zum Trivialroman des 18. Jahrhunderts. (Hrsg./Bearbtg.: Therese Poser), Reinbek 1964

Gulde, Hildegard: Studien zum jungdeutschen Frauenroman, Diss. Tübingen 1931

Guthke, Karl S.: Lessing und das Judentum. Rezeption. Dramatik und Kritik. Krypto-Spinozismus, in: Judentum im Zeitalter der Aufklärung (Hrsg.: Vorstand der Lessing-Akademie), Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung Bd. 4, Bremen/Wolfenbüttel 1977, S. 229-271

Guttmann, Julius: Kant und das Judentum, in: Schriften, herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums, o. O. 1907, S. 43-61

Guttmann, Julius: Mendelssohns Jerusalem und Spinozas Theologisch-Politischer Traktat; in: 48. Bericht der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, Berlin 1931, S. 31-67

Häntzschel, Günther: Christian Gotthilf Salzmanns "Carl von Carlsberg oder über das menschliche Elend", in: Der deutsche soziale Roman des 18. und 19. Jahrhunderts (Hrsg.: Hans Adler), Darmstadt 1990, S. 99-126

Hahl, Werner: Jeremias Gotthelf: Uli der Knecht (1841). Die christliche 'Ökonomik' als Roman, in: Romane und Erzählungen des Bürgerlichen Realismus. Neue Interpretationen (Hrsg.: Horst Denkler), Stuttgart 1980, S. 9-25

Handbuch des deutschen Romans (Hrsg.: Helmut Koopmann), Düsseldorf 1983

Hardach-Pinke, Irene: Kinderalltag. Aspekte von Kontinuität und Wandel der Kindheit in autobiographischen Zeugnissen von 1700-1900, Frankfurt a. M./New York 1981

Hartmann, Stefan: Zur Sozialstruktur und Bevölkerungsstruktur der Königsberger Judenschaft in der Mitte des 19. Jahrhunderts, in: Deutsche Ostkunde 34, Heft 6, Waiblingen 1988, S. 72-77

Hasubek, Peter: Karl Gutzkow: Die Ritter vom Geiste (1850/51). Gesellschaftsdarstellung im deutschen Roman nach 1848, in: Romane und Erzählungen des Bürgerlichen Realismus. Neue Interpretationen (Hrsg.: Horst Denkler), Stuttgart 1980, S. 26-39

Hasubek, Peter: Karl Gutzkows Romane "Die Ritter vom Geiste" und "Der Zauberer von Rom". Studien zur Typologie des deutschen Zeitromans im 19. Jahrhundert, Diss. Hamburg 1964

Hasubek, Peter: Karl Immermann: Die Epigonen (1836), in: Romane und Erzählungen zwischen Romantik und Realismus. Neue Interpretationen (Hrsg.: Paul Michael Lützeler), Stuttgart 1983, S. 202-230

Hasubek, Peter: Der Roman des Jungen Deutschland und des Vormärz, in: Handbuch des deutschen Romans (Hrsg.: Helmut Koopmann), Düsseldorf 1983, S. 323-341

Hasubek, Peter: Der Zeitroman. Ein Romantypus des 19. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für deutsche Philologie, 87. Band 1968, S. 218-245

Hausen, Karin: "...eine Ulme für das schwanke Efeu". Ehepaare im deutschen Bildungsbürgertum. Ideale und Wirklichkeiten im späten 18. und 19. Jahrhundert, in: Bürgerin-

nen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert (Hrsg.: Ute Frevert), Göttingen 1988, S. 85-117

Henning, Hansjoachim: Sozialgeschichtliche Entwicklungen in Deutschland von 1815 bis 1860. Paderborn 1977

Hermand, Jost: Allgemeine Epochenprobleme, in: Zur Literatur der Restaurationsepoche 1815-1848 (Hrsg.: Jost Hermand und Manfred Windfuhr), Stuttgart 1970, S. 3-61

Hermand, Jost: Eine Jugend in Deutschland. Heinrich Heine und die Burschenschaft, in: Gegenseitige Einflüsse deutscher und jüdischer Kultur von der Epoche der Aufklärung bis zur Weimarer Republik (Hrsg.: Walter Grab), Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte, Beiheft 4, Tel Aviv 1982

Hermand, Jost: Nachwort zu Karl Emil Franzos: Der Pojaz, Frankfurt a. M. 1988, S. 357-373

Hertz, Deborah: Jewish High Society in Old Regime Berlin, New Haven 1988

Hertz, Deborah: Mischehen in den Berliner Salons, in: Bulletin des Leo-Baeck-Instituts 79, Frankfurt a. M. 1988, S. 37-74

Hertz, Deborah: Work, Love and Jewishness in the Life of Fanny Lewald, in: From East and West. Jews in a Changing Europe, 1750-1870 (Ed. by Frances Malino and David Sorkin), Oxford 1990, S. 202-220

Herzig, Arno: Das Assimilationsproblem aus jüdischer Sicht (1780-1880), in: Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg. Erster Teil (Hrsg.: Hans Otto Horch/Horst Denkler), Tübingen 1988, S. 10-28

Hillebrand, Bruno: Zur Romantheorie in Deutschland, in: Handbuch des deutschen Romans (Hrsg.: Helmut Koopmann), Düsseldorf 1983, S. 31-53

Horkheimer, Max: Theoretische Entwürfe über Autorität und Familie. Allgemeiner Teil, in: Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung, Paris 1936, S. 3-76

Horovitz, Ruth: Vom Roman des Jungen Deutschland zum Roman der Gartenlaube, Diss. Basel, Breslau 1937

Hubatsch, Walther: Geschichte der evangelischen Kirche Ostpreußens, 3 Bände, Göttingen 1968

Hütt, Wolfgang: Die Düsseldorfer Malerschule 1819-1869, Leipzig 1984

Hyman, Paula E.: Introduction: Perspectives on the Evolving Jewish Family, in: The Jewish Family. Myths and Reality (ed.: Steven M. Cohen/Paula E. Hyman), New York / London 1986, S. 3-13

Hyman, Paula E.: Jewish Fertility in Nineteenth Century France, in: Modern Jewish Fertility (ed.: Paul Ritterband), Leiden 1981, S. 78-93

Hyman, Paula E.: The Modern Jewish Family. Image and Reality, in: The Jewish Family. Metaphor and Memory (ed.: David Kraemer), New York/Oxford 1989, S. 179-193

Hyman, Paula E.: The Other Half. Women in the Jewish Tradition, in: The Jewish Woman. New Perspectives (ed.: Elizabeth Koltun), New York 1976, S. 105-113

Israel, Jonathan I.: European Jewry in the Age of Mercantilism 1550-1750, 2nd., rev. ed. Oxford 1989

Jacobi-Dittrich, Juliane: Growing up Female in the Nineteenth Century, in: German Women in the Nineteenth Century. A Social History (ed.: John Fout), New York/London 1984, S. 199-204

Jacobs, Jürgen/Krause, Markus: Der deutsche Bildungsroman. Gattungsgeschichte vom 18. bis zum 20. Jahrhundert, München 1989

Jaeggi, Urs: Literatursoziologie, in: Grundzüge der Literatur- und Sprachwissenschaft (Hrsg.: Heinz Ludwig Arnold und Volker Sinemus), Bd. 1: Literaturwissenschaft, München 1973, S. 397-412

Jensen, Jens Christian: Caspar David Friedrich – Leben und Werk, Köln 1974

Jewish Apostasy in the Modern World (ed.: Todd Endelman), New York/London 1987

The Jewish Family. Metaphor and Memory (ed.: David Kraemer), New York/Oxford 1989

The Jewish Family. Myths and Reality (ed.: Steven M. Cohen/Paula E. Hyman), New York / London 1986

The Jewish Response to German Culture. From the Enlightenment to the Second World War (ed.: Jehuda Reinharz/Walter Schatzberg), Hanover/London 1985

The Jewish Woman. New Perspectives (ed.: Elizabeth Koltun), New York 1976

Jewish Women in Historical Perspective (ed.: Judith R. Baskin), Detroit 1991

Jews and Germans from 1860 to 1933: The Problematic Symbiosis (ed.: David Bronsen), Heidelberg 1979

Jöhlinger, Otto: Bismarck und die Juden, Berlin 1921

Jolles, Charlotte: A Feminist's Impression of Mid-Victorian Britain: Fanny Lewald's England und Schottland. Reisetagebuch, in: Connections: Essays in Honour of Eda Sagarra on the Occasion of her 60th Birthday (Ed. by Peter Skrine, Rosemary E. Wallbank-Turner and Jonathan West), Stuttgart 1993 (Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik, 281), S. 137-147

Jolowicz, Heymann: Geschichte der Juden in Königsberg i. Pr., Posen 1867

Die Juden als Minderheit in der Geschichte (Hrsg.: Bernd Martin/Ernst Schulin), München 1981

Die Juden in der europäischen Geschichte. Sieben Vorlesungen (Hrsg.: Wolfgang Beck), München 1992

Juden und Judentum in der Literatur (Hrsg.: Herbert A. Strauss/Christhard Hoffmann), München 1985

Das Judentum in der deutschen Umwelt 1800-1850. Studien zur Frühgeschichte der Emanzipation (Hrsg.: Hans Liebeschütz/Arnold Paucker), Tübingen 1977

Das jüdisch-christliche Religionsgespräch (Hrsg.: Heinz Kremers/Julius H. Schoeps), Stuttgart/Bonn 1988

Jüdisches Lexikon (Begründer: Georg Herlitz/Redaktion: Ismar Elbogen), Bd. II, Berlin 1927 /Nachdruck Königstein/Ts. 1982

Das Junge Deutschland. Texte und Dokumente (Hrsg.: Jost Hermand), Stuttgart 1992

Kafitz, Dieter: Figurenkonstellation als Mittel der Wirklichkeitserfassung. Dargestellt an Romanen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Kronberg/Ts. 1978

Kaiser, Herbert: Karl Gutzkow: Die Ritter vom Geiste. Abstrakte Vielfalt – leere Einheit, in: Studien zum deutschen Roman nach 1848. Karl Gutzkow: Die Ritter vom Geiste / Gustav Freytag: Soll und Haben / Adalbert Stifter: Nachsommer; Duisburg 1977, S. 9-56

Kaiser, Herbert: Karl Gutzkow: Wally, die Zweiflerin (1835), in: Romane und Erzählungen zwischen Romantik und Realismus. Neue Interpretationen (Hrsg.: Paul Michael Lützeler), Stuttgart 1983, S. 183-201

Kammler, Eva: Zwischen Professionalisierung und Dilettantismus. Romane und ihre Autorinnen um 1800, Opladen 1992

Kaplan, Marion A.: Family Structure and the Position of Jewish Women. A Comment, in: Revolution and Evolution. 1848 in German Jewish History (ed.: Werner E. Mosse/Arnold Paucker/Reinhard Rürup), Tübingen 1981, S. 189-203

Kaplan, Marion A.: For Love or Money. The Marriage Strategies of Jews in Imperial Germany, in: Leo Baeck Institute Yearbook 28, London/Jerusalem/New York 1983, S. 263-300

Kaplan, Marion A.: Freizeit – Arbeit. Geschlechterräume im deutsch-jüdischen Bürgertum 1870-1914, in: Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert (Hrsg.: Ute Frevert), Göttingen 1988, S. 157-174

Kaplan, Marion A.: The Making of the Jewish Middle Class. Women, Family, and Identity in Imperial Germany, New York/Oxford 1991

Kaplan, Marion A.: Priestess and Hausfrau. Women and Tradition in the German-Jewish Family, in: The Jewish Family. Myths and Reality (ed.: Steven M. Cohen and Paula E. Hyman), New York/London 1986, S. 62-81

Kaplan, Marion A.: Tradition and Transition. The Acculturation, Assimilation and Integration of Jews in Imperial Germany. A Gender Analysis, in: Leo Baeck Institute Yearbook 27, London/New York/Jerusalem 1982, S. 3-35

Katz, David: Philo-Semitism and the Readmission of the Jews to England 1603-1655, Oxford 1982

Katz, Jacob: Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft. Jüdische Emanzipation 1770-1870, Frankfurt a. M. 1986

Katz, Jacob: Emancipation and Assimilation. Studies in Modern Jewish History, Farnborough 1972

Katz, Jacob: Die Entstehung der Judenassimilation in Deutschland und deren Ideologie, Diss. Frankfurt a. M. 1935

Katz, Jacob: Family, Kinship, and Marriage among Ashkenazim in the 16th-18th Centuries, in: Jewish Journal of Sociology I (1959), S. 4-22

Katz, Jacob: Tradition and Crisis. Jewish Society at the End of the Middle Ages, New York 1961

Katz, Jacob: Vom Vorurteil bis zur Vernichtung. Der Antisemitismus 1700-1933, München 1989

Kayserling, M.: Moses Mendelssohn. Sein Leben und seine Werke; Hildesheim 1972 (Reprographischer Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1862)

Kessler, Gerhard: Judentaufen und judenchristliche Familien in Ostpreußen, in: Familiengeschichtliche Blätter / Deutsche Herold, Jahrgang 36, Leipzig 1938, S. 201-232

Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden (Hrsg.: Karl Heinrich Rengstorf/Siegfried von Kortzfleisch), 2. Bd., Stuttgart 1970

Kisch, Guido: Judentaufen. Eine historisch-biographisch-psychologisch-soziologische Studie besonders für Berlin und Königsberg, Berlin 1973

Kocka, Jürgen. Bürgertum und Bürgerlichkeit als Probleme der deutschen Geschichte vom späten 18. zum frühen 20. Jahrhundert, in: Bürger und Bürgerlichkeit im 19. Jahrhundert, Göttingen 1987, S. 21-63

Köster, Udo: Literatur und Gesellschaft in Deutschland 1830-1848, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1984

Kohn-Bramstedt, Ernst: Probleme der Literatursoziologie, in: Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung, 7. Jg., Leipzig 1931, S. 719-731

Koopmann, Helmut: Das Junge Deutschland. Analyse eines Selbstverständnisses, Stuttgart 1970

Koopmann, Helmut: Vom Epos zum Roman, in: Handbuch des deutschen Romans (Hrsg.: Helmut Koopmann), Düsseldorf 1983, S. 11-30

Koselleck, Reinhart: Preußen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung 1791-1848, 2. Aufl., Stuttgart 1975

Koselleck, Reinhart: Staat und Gesellschaft in Preußen, 1815-1848, in: Moderne deutsche Sozialgeschichte (Hrsg.: Hans-Ulrich Wehler), Köln/Berlin 1966, S. 55-84

Kraemer, David: Images of Childhood and Adolescence in Talmudic Literature, in: The Jewish Family. Metaphor and Memory (ed.: David Kraemer), New York/Oxford 1989, S. 65-80

Krobb, Florian: Die schöne Jüdin. Jüdische Frauengestalten in der deutschsprachigen Erzählliteratur vom 17. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg, Tübingen 1993

Krüger, Hans-Jürgen: Die Judenschaft von Königsberg in Preußen 1700-1812 (Wissenschaftliche Beiträge zur Geschichte und Landeskunde Ost-Mitteleuropas, Nr. 76), Marburg/Lahn 1966

Krueger, Joachim: Fanny Lewalds Bekenntnis zur "Weltanschauung der Realität". Zu einem Brief Fanny Lewalds an Berhard von Lepel, in: Fontane Blätter Jg. 1979, Bd. 4, S. 392-399

Kühner, Hans: Der Antisemitismus der Kirche. Genesis, Geschichte und Gefahr, Zürich 1976

Kunst des 19. Jahrhunderts im Rheinland, Bd. 3: Malerei (Hrsg: Eduard Trier/Willy Weyres), Düsseldorf 1979

Lämmert, Eberhard: Bauformen des Erzählens, Stuttgart 1972

Lange, Hermann: Die christlich-jüdische Ehe. Ein deutscher Streit im 19. Jahrhundert, in: Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte 2, München-Zürich 1991, S. 47-80

Langenbucher, Wolfgang R.: Robert Prutz als Theoretiker und Historiker der Unterhaltungsliteratur. Eine wissenschaftsgeschichtliche Erinnerung, in: Studien zur Trivialliteratur (Hrsg.: Heinz Otto Burger), Frankfurt a. M. 1968, S. 117-136

Die Lehren des Judentums nach den Quellen (Hrsg.: Fritz Bamberger), Leipzig 1928

Lewis, Hanna B.: Fanny Lewald and the Revolutions of 1848, in: Horizonte. Festschrift für Herbert Lehnert zum 65. Geburtstag (Hrsg.: Hannelore Mundt, Egon Schwarz, William J. Lillyman), Tübingen 1990, S. 80-91

Lewis, Hanna B.: The Misfits: Jews, Women, Soldiers and Princes in Fanny Lewald's Prinz Louis Ferdinand, in: Crossings – Kreuzungen. A Festschrift for Helmut Kreuzer (Ed. by Edward R. Haymes), Columbia, SC, 1990 (Studies in German Literature, Linguistics, and Culture, 43), S. 104-114

Lewkowitz, Albert: Das Judentum und die geistigen Strömungen der Neuzeit, II.: Die Aufklärung, Breslau 1929

Lewkowitz, Albert: Das Judentum und die geistigen Strömungen des 19. Jahrhunderts, Breslau 1935

Linzer, Norman: The Jewish Family. Authority and Tradition in Modern Perspective, New York 1984

Littmann, Ellen: David Friedländers Sendschreiben an Probst Teller und sein Echo, in: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland 6, Berlin 1936, S. 92-112

Loewe, Raphael: The Position of Women in Judaism, London 1966

Loewenstein, Rudolph M.: Psychoanalyse des Antisemitismus, Frankfurt a. M. 1968

Löwenthal, Leo: Erzählkunst und Gesellschaft. Die Gesellschaftsproblematik in der deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts, Neuwied/Berlin 1971

Löwenthal, Leo: Gesellschaftliche Bedeutungsgehalte in der Literatur, in: L. L., Schriften (Hrsg.: Helmut Dubiel), Bd. 2, Frankfurt a. M. 1981, S. 7-18

Löwenthal, Leo: Literatursoziologie im Rückblick, in: L. L., Schriften (Hrsg.: Helmut Dubiel), Bd. 4, Frankfurt a. M. 1984, S. 88-105

Löwenthal, Leo: Notizen zur Literatursoziologie, Stuttgart 1975

Lorenz, Angelika: Das deutsche Familienbild in der Malerei des 19. Jahrhunderts, Darmstadt 1985

Low, Alfred D.: Jews in the Eyes of the Germans. From the Enlightenment to Imperial Germany, Philadelphia 1979

Lowenstein, Steven M.: The Pace of Modernization of German Jewry in the Nineteenth Century, in: Leo Baeck Institute Yearbook 21, London/Jerusalem/New York 1976, S. 41-56

Lowenstein, Steven M.: Voluntary and Involuntary Limitation of Fertility in Nineteenth Century Bavarian Jewry; in: Modern Jewish Fertility (ed.: Paul Ritterband), Leiden 1981, S. 94-111

Maier, Wolfgang: Ein Einzelfall? Anfang und Struktur im "Maler Nolten", in: Romananfänge. Versuch zu einer Poetik des Romans (Hrsg.: Norbert Miller), Berlin 1965, S. 149-172

Mannheim, Karl: Ideologische und soziologische Interpretation der geistigen Gebilde, in: Jahrbuch für Soziologie, 2. Bd., Karlsruhe 1926, S. 424-440

Mannheim, Karl: Wissenssoziologie, in: Ideologie und Utopie, Frankfurt a. M. 1969, S. 227-267

Markowitz, Irene: Rheinische Maler im 19. Jahrhundert. Die Düsseldorfer Malerschule und die Kunststädte am Mittel- und Niederrhein, in: Kunst des 19. Jahrhunderts im Rheinland, Bd. 3: Malerei (Hrsg.: Eduard Trier und Willy Weyres), Düsseldorf 1979, S. 43-144

Martiny, Fritz: Die Adelsfrage in Preußen vor 1806 als politisches und soziales Problem, in: Beiheft 35 zur Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Diss. Halle/Saale - Stuttgart 1938

Marx, Leonie: Der deutsche Frauenroman im 19. Jahrhundert, in: Handbuch des deutschen Romans (Hrsg.: Helmut Koopmann), Düsseldorf 1983; S. 434-459

Maurer, Trude: Ostjuden in Deutschland 1918-1933; Hamburg 1986

Mein Vater. Frauen erzählen vom ersten Mann ihres Lebens (Hrsg.: Margot Lang), Reinbek b. Hamburg 1979

Menes, Abraham: The Conversion Movement in Prussia during the First Half of the Nineteenth Century, in: YIVO Annual of Jewish Social Science 6/1951, S. 187-205

Meyer, Michael A.: The Origin of the Modern Jew. Jewish Identity and European Culture in Germany 1749-1824, Detroit 1967

Meyer, Michael A.: Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism, New York/Oxford 1988

Meyer, Michael A.: Soll und kann eine "antiquierte" Religion modern werden?, in: Die Juden in der europäischen Geschichte. Sieben Vorlesungen (Hrsg.: Wolfgang Beck), München 1992, S. 67-85

Miller, Norbert: Die Rollen des Erzählers. Zum Problem des Romananfangs im 18. Jahrhundert, in: Romananfänge. Versuch zu einer Poetik des Romans (Hrsg.: Norbert Miller), Berlin 1965, S. 37-91

Modern Jewish Fertility (ed.: Paul Ritterband), Leiden 1981

Möhrmann, Renate: Die andere Frau. Emanzipationsansätze deutscher Schriftstellerinnen im Vorfeld der Achtundvierziger Revolution, Stuttgart 1977

Möller, Horst: Aufklärung, Judenemanzipation und Staat. Ursprung und Wirkung von Dohms Schrift über die bürgerliche Verbesserung der Juden, in: Deutsche Aufklärung und Judenemanzipation (Hrsg.: Walter Grab), Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte, Beiheft 3, Tel Aviv 1980, S. 119-149

Möller, Horst: Wie aufgeklärt war Preußen?, in: Preußen im Rückblick (Hrsg.: Hans-Jürgen Puhle/Hans-Ulrich Wehler) (Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft 6), Göttingen 1980, S. 176-201

Monumenta Judaica. 2000 Jahre Geschichte und Kultur der Juden am Rhein. Eine Ausstellung im Kölner Stadtmuseum, 3 Bde., Bd. K: Katalog (Hrsg.: Konrad Schilling), 3., verb. Aufl., Köln 1964

Moritz Oppenheim. The First Jewish painter (Ausstellungkatalog engl./hebr.) (ed.: Barbara Gingold/Judy Levy), Jerusalem 1983

Mosse, George L.: Jewish Emancipation: Between Bildung and Respectability, in: The Jewish Response to German Culture. From the Enlightenment to the Second World War (ed.: Jehuda Reinharz /Walter Schatzberg), Hanover/London 1985, S. 1-16

Mosse, George L.: Nationalismus und Sexualität. Bürgerliche Moral und sexuelle Normen, Reinbek 1987

Müller-Salget, Klaus: Erzählungen für das Volk. Evangelische Pfarrer als Volksschriftsteller im Deutschland des 19. Jahrhunderts, Berlin 1984

Naumann, Dietrich: Das Werk August Lafontaines und das Problem der Trivialität, in: Studien zur Trivialliteratur (Hrsg.: Heinz Otto Burger), Frankfurt a. M. 1968, S. 82-100

Neuhaus, Volker: Der Unterhaltungsroman im 19. Jahrhundert, in: Handbuch des deutschen Romans (Hrsg.: Helmut Koopmann), Düsseldorf 1983, S. 404-417

Neuschäfer, Hans-Jörg: Populärromane im 19. Jahrhundert, München 1976

Paucker, Pauline: The Image of the Jewish Woman in Germany: Idealization, Stereotype, Reality, in: Zur Geschichte der jüdischen Frau in Deutschland (Hrsg.: Julius Carlebach), Berlin 1993, S. 237-266

Pazi, Margarita: Fanny Lewald – Das Echo der Revolution von 1848 in ihren Schriften, in: Juden im Vormärz und in der Revolution von 1848 (Hrsg.: Walter Grab/Julius H. Schoeps), Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte, Beiheft 5, Tel Aviv 1982, S. 233-271

Pazi, Margarita: Fanny Lewald-Stahr – Die sanfte Emanzipation der Frau, in: Von einer Welt in die andere. Jüdinnen im 19. und 20. Jahrhundert (Hrsg.: Jutta Dick und Barbara Hahn), Wien 1993, S. 109-125

Pazi, Margarita: Fanny Lewald-Stahr (1811-1889): Eine bruchlose Assimilation?, in: Begegnung mit dem 'Fremden'. Grenzen – Traditionen – Vergleiche (Hrsg.: Eijiro Iwasaki), Akten des VIII. Internationalen Germanisten-Kongresses Tokyo 1990, Bd. 11, München 1991, S. 40-49

Pinson, Koppel S.: Pietism as a Factor in the Rise of German Nationalism, New York 1934

Preußen im Rückblick (Hrsg.: Hans-Jürgen Puhle/Hans-Ulrich Wehler) (Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft 6), Göttingen 1980

Prideaux, Tom: The World of Delacroix, New York 1966

Prümm, Karl: Robert Prutz: Das Engelchen (1851). Experiment eines "mittleren Romans": Unterhaltung zu den höchsten Zwecken, in: Romane und Erzählungen des Bürgerlichen Realismus. Neue Interpretationen (Hrsg.: Horst Denkler), Stuttgart 1980, S. 40-64

Pütz, Peter: Der Roman der Klassik, in: Handbuch des deutschen Romans (Hrsg.: Helmut Koopmann), Düsseldorf 1983, S. 244-259

Rahe, Thomas: Religionsreform und jüdisches Selbstbewußtsein im deutschen Judentum des 19. Jahrhunderts, in: Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte 1, München/Zürich 1990, S. 89-121

Rengstorf, Karl Heinrich: Der Kampf um die Emanzipation, in: Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden (Hrsg.: Karl Heinrich Rengstorf und Siegfried von Kortzfleisch), 2. Bd., Stuttgart 1970, S. 129-176

Revolution and Evolution. 1848 in German-Jewish History (ed.: Werner E. Mosse/Arnold Paucker/Reinhard Rürup), Tübingen 1981

Rheinberg, Brigitta van: Fanny Lewald – Geschichte einer Emanzipation. Eine historische Biographie unter besonderer Berücksichtigung des Emanzipationsgedankens, Diss. Tübingen 1987

Richarz, Monika: Der Eintritt der Juden in die akademischen Berufe. Jüdische Studenten und Akademiker in Deutschland 1678-1848, Tübingen 1974

Richarz, Monika: Jewish Social Mobility in Germany during the Time of Emancipation (1790-1871), Leo Baeck Institute Yearbook 20, Jerusalem/London/New York 1975, S. 69-77

Richarz, Monika: Juden, Wissenschaft und Universitäten. Zur Sozialgeschichte der jüdischen Intelligenz und der akademischen Judenfeindschaft 1780-1848, in: Gegenseitige Einflüsse deutscher und jüdischer Kultur. Von der Epoche der Aufklärung bis zur Weimarer Republik (Hrsg.: Walter Grab), Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte, Beiheft 4, Tel Aviv 1982, S. 55-72

Ritzel, Wolfgang: Gotthold Ephraim Lessing; Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1966

Rogols-Siegel, Linda: Fanny Lewald's Prinz Louis Ferdinand and Theodor Fontane's Vor dem Sturm and Schach von Wuthenow, in: The Modern Language Review, Vol. 88, London 1993, S. 363-374

Rohrmoser, Günther: Lessing und die religionsphilosophische Fragestellung der Aufklärung, in: Lessing und die Zeit der Aufklärung. Vorträge gehalten auf der Tagung der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg am 10. und 11. Oktober 1967, Göttingen 1968, S. 116-129

Romananfänge. Versuch zu einer Poetik des Romans. Zwölf Essays (Hrsg.: Norbert Miller), Berlin 1965

Romane und Erzählungen des Bürgerlichen Realismus. Neue Interpretationen (Hrsg.: Horst Denkler), Stuttgart 1980

Romane und Erzählungen zwischen Romantik und Realismus. Neue Interpretationen (Hrsg.: Paul Michael Lützeler), Stuttgart 1983

Romanpoetik in Deutschland. Von Hegel bis Fontane (Hrsg.: Hartmut Steinecke), Tübingen 1984

Rosenbaum, Heidi: Formen der Familie. Untersuchungen zum Zusammenhang von Familienverhältnissen, Sozialstruktur und sozialem Wandel in der deutschen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts, Frankfurt a. M. 1982

Rosenberg, Hans: Die Pseudodemokratisierung der Rittergutsbesitzerklasse, in: Moderne deutsche Sozialgeschichte (Hrsg.: Hans-Ulrich Wehler), Köln 1966; S. 287-308

Roth, Cecil: A History of the Jews in England, Oxford 1978 (reprinted 3. ed. of 1964)

Roth, Cecil: A History of the Marranos, New York 1966 (1st ed. 1932)

Rürup, Reinhard: Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur "Judenfrage" der bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1987

Rürup, Reinhard: Liberalism and Emancipation, in: Leo Baeck Institute Yearbook 20, Jerusalem/London/New York 1975, S. 59-68

Ruether, Rosemary: Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus, München 1978

Schacht, Ulla: Die Wiederzulassung der Juden in England in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, Bremen 1990 (unveröff. Seminararbeit)

Schaer, Wolfgang: Die Gesellschaft im deutschen bürgerlichen Drama des 18. Jahrhunderts, Diss. Bonn 1961

Scharfschwerdt, Jürgen: Grundprobleme der Literatursoziologie. Ein wissenschaftsgeschichtlicher Überblick, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1977

Scheichl, Sigurd Paul: E. Marlitt; in: Erzählgattungen der Trivialliteratur (Hrsg.: Zdenko Škreb und Uwe Baur), Innsbruck 1984, S. 67-112

Schieder, Wolfgang: Religionsgeschichte als Sozialgeschichte, in: Geschichte und Gesellschaft, 3. Jg./1977, S. 291-298

Schissler, Hanna: Die Junker. Zur Sozialgeschichte und historischen Bedeutung der agrarischen Elite in Preußen, in: Preußen im Rückblick (Hrsg.: Hans-Jürgen Puhle und Hans-Ulrich Wehler) (Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft 6), Göttingen 1980, S. 89-122

Schissler, Hanna: Preußische Agrargesellschaft im Wandel. Wirtschaftliche, gesellschaftliche und politische Transformationsprozesse von 1763-1847, Göttingen 1978

Schmidt, Martin: Judentum und Christentum im Pietismus des 17. und 18. Jahrhunderts, in: Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden, Bd. 2 (Hrsg.: Karl Heinrich Rengstorf/Siegfried von Kortzfleisch), Stuttgart 1970, S. 87-128

Schmidt-Henkel, Gerhard: Anfang und Wiederkehr. Romananfänge und Romanschlüsse der deutschen Romantik, in: Romananfänge. Versuch zu einer Poetik des Romans (Hrsg.: Norbert Miller), Berlin 1965, S. 92-134

Schneider, Gabriele: Vom Zeitroman zum "stylisierten" Roman: Die Erzählerin Fanny Lewald, Frankfurt a. M./Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1993

Schneider, Susan Weidman: Jewish and Female. Choices and Changes in Our Lives Today, New York 1984

Schoeps, Julius H.: Christentum ohne Christus? David Friedländers Versuch einer Glaubensvereinigung auf der Grundlage der Aufklärung und des Rationalismus, in: Das jüdisch-christliche Religionsgespräch (Hrsg.: Heinz Kremers/Julius H. Schoeps), Stuttgart/Bonn 1988, S. 55-70

Scholtz, Gunter: Friedrich Schleiermacher über das Sendschreiben jüdischer Hausväter, in: Judentum im Zeitalter der Aufklärung (Hrsg.: Vorstand der Lessing-Akademie), Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung Bd. 4, Bremen/Wolfenbüttel 1977, S. 297-351

Schorsch, Ismar: Art as Social History. Oppenheim and the German Jewish Vision of Emancipation, in: Moritz Oppenheim. The First Jewish Painter (Ausstellungskatalog engl./hebr.) (ed.: Barbara Gingold/Judy Levy), Jerusalem 1983, S. 31-61

Schrader, Hans Jürgen: Sulamiths verheißene Wiederkehr. Hinweise zu Programm und Praxis der pietistischen Begegnung mit dem Judentum, in: Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg, Erster Teil (Hrsg.: Hans Otto Horch/Horst Denkler), Tübingen 1988, S. 71-107

Schütze, Yvonne: Mutterliebe – Vaterliebe. Elternrollen in der bürgerlichen Familie des 19. Jahrhunderts, in: Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert (Hrsg.: Ute Frevert), Göttingen 1988, S. 118-133

Schutte Watt, Helga: Fanny Lewald und die deutsche Misere nach 1848 im Hinblick auf England, in: German Life & Letters, Vol. XLVI No. 3 1993, Oxford, UK, and Cambridge, USA, S. 220-235

Schwarzschild, Steven S.: "Germanism and Judaism" – Hermann Cohen's Normative Paradigm of the German-Jewish Symbiosis, in: Jews and Germans from 1860 to 1933: The Problematic Symbiosis (ed.: David Bronsen), Heidelberg 1979, S. 129-172

Schweitzer, Antonie/Sitte, Simone: Tugend – Opfer – Rebellion. Zum Bild der Frau im weiblichen Erziehungs- und Bildungsroman, in: Frauen Literatur Geschichte. Schreibende Frauen vom Mittelalter bis zur Gegenwart (Hrsg.: Hiltrud Gnüg/Renate Möhrmann), Frankfurt a. M. 1989, S. 144-165

Scult, Mel: Millenial Expectations and Jewish Liberties, Leiden 1978

Secči, Lia: Die italienische Reise der Fanny Lewald, in: Die Liebesreise oder Der Mythos des süßen Wassers. Ausländerinnen im Italien des 19. Jahrhunderts (Hrsg.: Uta Treder), Bremen 1988, S. 105-114

Segalen, Martine: Die Familie. Geschichte, Soziologie, Anthropologie; Frankfurt a. M./New York/Paris 1990

Sengle, Friedrich: Biedermeierzeit. Deutsche Literatur im Spannungsfeld zwischen Restauration und Revolution 1815-1848, 3 Bände, Stuttgart 1971

Sengle, Friedrich: Arbeiten zur deutschen Literatur 1750-1850, Stuttgart 1965

Sérullaz, Maurice: Delacroix – Aquarelles du Maroc, Paris 1951

Sérullaz, Maurice: Les Peintures Murales de Delacroix, Paris 1963

Shanahan, William O.: Der deutsche Protestantismus vor der sozialen Frage 1815-1871, München 1962

Sieder, Reinhard: Sozialgeschichte der Familie, Frankfurt a. M. 1987

Silbermann, Alphons: Der ungeliebte Jude. Zur Soziologie des Antisemitismus, Zürich 1981

Silberner, Edmund: Johann Jacoby. Politiker und Mensch, Bonn/Bad Godesberg 1976

Škreb, Zdenko: August Heinrich Julius Lafontaine, in: Erzählgattungen der Trivialliteratur (Hrsg.: Zdenko Škreb und Uwe Baur), Innsbruck 1984, S. 53-66

Škreb, Zdenko: Trivialliteratur, in: Erzählgattungen der Trivialliteratur (Hrsg.: Zdenko Škreb und Uwe Baur), Innsbruck 1984, S. 9-32

Skrine, Peter: Building Bridges: Fanny Lewald, Margaret Fuller, and George Eliot, in: Connections. Essays in Honour of Eda Sagarra on the Occasion of her 60th Birthday (Ed. by Peter Skrine, Rosemary E. Wallbank-Turner and Jonathan West), Stuttgart 1993 (Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik, 281), S. 263-268

Smith, David Charles: Protestant Attitudes Toward Jewish Emancipation in Prussia, Diss. New Haven 1971

Sorkin, David: The Invisible Community. Emancipation, Secular Culture, and Jewish Identity in the Writings of Berthold Auerbach, in: The Jewish Response to German Culture.

From the Enlightenment to the Second World War (ed.: Jehuda Reinharz/Walter Schatzberg), Hanover/London 1985, S. 100-119

Sorkin, David: Juden und Aufklärung. Religiöse Quellen der Toleranz, in: Die Juden in der europäischen Geschichte. Sieben Vorlesungen (Hrsg.: Wolfgang Beck), München 1992, S. 50-66

Sorkin, David: Preacher, Teacher, Publicist: Joseph Wolf and the Ideology of Emancipation; in: From East and West. Jews in a Changing Europe 1750-1870 (ed.: Frances Malino/David Sorkin), Oxford 1990, S. 107-125

Sorkin, David: The Transformation of German Jewry 1780-1840, New York/Oxford 1987

Steckelmacher, M.: Über die Gründe der jüdischen Sympathien für die Kantsche Philosophie, in: Festschrift zum 70. Geburtstag Jacob Guttmanns, Leipzig 1915, S. 86-112

Stein, Siegfried: Die Zeitschrift 'Sulamith', in: Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland 7, Berlin 1937, S. 193-226

Steinecke, Hartmut: Romanpoetik von Goethe bis Thomas Mann. Entwicklungen und Probleme der "demokratischen Kunstform" in Deutschland, München 1987

Steinecke, Hartmut: Romantheorien der Restaurationsperiode, in: Romane und Erzählungen zwischen Romantik und Realismus. Neue Interpretationen (Hrsg.: Paul Michael Lützeler), Stuttgart 1983, S. 11-37

Steinhauer, Marieluise: Fanny Lewald, die deutsche George Sand. Ein Kapitel aus der Geschichte des Frauenromans im 19. Jahrhundert, Diss. Berlin 1937

Sterling, Eleonore: Jewish Reaction to Jew-Hatred in the First Half of the Nineteenth Century. Notes on how the Jews pictured themselves, in: Leo Baeck Institute Yearbook 3, London 1958, S. 103-121

Sterling, Eleonore: Judenhaß. Die Anfänge des politischen Antisemitismus in Deutschland 1815-1850, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1969

Stern, Fritz: The Integration of Jews in Nineteenth Century Germany. Comment on the Papers of Lamar Cecil, Reinhard Rürup and Monika Richarz, in: Leo Baeck Institute Yearbook 20, Jerusalem/London/New York 1975, S. 79-83

Stocksieker Di Maio, Irene: Jewish Emancipation and Integration: Fanny Lewald's Narrative Strategies, in: Autoren damals und heute: Literaturgeschichtliche Beispiele veränderter Wirkungshorizonte (Hrsg.: Gerhard P. Knapp), Amsterdamer Beiträge zur Neueren Germanistik 31/33, Amsterdam/Atlanta, GA 1991

Stocksieker Di Maio, Irene: Reclamation of the French Revolution: Fanny Lewald's Literary Response to the Nachmärz in Der Seehof, in: Geist und Gesellschaft. Zur deutschen Rezeption der Französischen Revolution (Hrsg.: Eitel Timm), München 1990, S. 149-164

Stöhr, Martin: Martin Luther und die Juden, in: Christen und Juden. Ihr Gegenüber vom Apostelkonzil bis heute (Hrsg.: Wolf-Dieter Marsch/Karl Thieme), Göttingen 1961, S. 115-140

Strauss, Herbert A.: Liberalism and Conservatism in Prussian Legislation for Jewish Affairs 1815-1847, in: Jubilee Volume dedicated to Curt C. Silberman (ed.: Herbert A. Strauss/Hanns G. Reissner), New York 1969, S. 114-132

Strauss, Herbert A.: Pre-Emancipation Prussian Politics towards the Jews 1815-1847, in: Leo Baeck Institute Yearbook 11, Jerusalem/London/New York 1966, S. 107-136

Strauss, Herbert A.: Die preußische Bürokratie und die anti-jüdischen Unruhen im Jahre 1834, in: Gegenwart im Rückblick. Festgabe für die Jüdische Gemeinde zu Berlin 25 Jahre nach dem Neubeginn (Hrsg.: Herbert A. Strauss/Kurt R. Grossmann), Heidelberg 1970, S. 27-55

Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung, Paris 1936,
darin:
Theoretische Entwürfe über Autorität und Familie:
Horkheimer, Max: Allgemeiner Teil, S. 3-76
Fromm, Erich: Sozialpsychologischer Teil, S. 77-135
Einzelstudien:
Manheim, Ernst: Beiträge zu einer Geschichte der autoritären Familie, S. 523-574

Studien zur Trivialliteratur (Hrsg.: Heinz Otto Burger), Frankfurt a. M. 1968

Texte zur Geschichte des Spinozismus (Hrsg.: Norbert Altwicker), Darmstadt 1971

Thadden, Rudolf von: Kirche im Schatten des Staates. Zur Problematik der evangelischen Kirche in der preußischen Geschichte, in: Preußen im Rückblick (Hrsg.: Hans-Jürgen Puhle und Hans-Ulrich Wehler) (Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft 6), Göttingen 1980, S. 146-175

Thalmann, Marianne: Der Trivialroman des 18. Jahrhunderts und der romantische Roman. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Geheimbundmystik, Nendeln/Liechtenstein 1967 (Nachdruck der Ausgabe von 1923)

Thornton, Lynne: Frauenbilder. Zur Malerei der "Orientalisten", in: Europa und der Orient 800-1900 (Hrsg.: Gereon Sievernich und Hendrik Budde), Gütersloh/München 1989, S. 342-355

Toury, Jacob: "Deutsche Juden" im Vormärz, in: Bulletin des Leo Baeck Instituts 29/1965, S. 65-82

Toury, Jacob: Der Eintritt der Juden ins deutsche Bürgertum, in: Das Judentum in der deutschen Umwelt 1800-1850. Studien zur Frühgeschichte der Emanzipation (Hrsg.: Hans Liebeschütz/Arnold Paucker), Tübingen 1977, S. 139-242

Toury, Jacob: Jüdische Bürgerrechtskämpfer im vormärzlichen Königsberg, in: Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands Bd. 32, Berlin 1983, S. 175-216

Toury, Jacob: Die Revolution von 1848 als innerjüdischer Wendepunkt, in: Das Judentum in der deutschen Umwelt 1800-1850. Studien zur Frühgeschichte der Emanzipation (Hrsg.: Hans Liebeschütz/Arnold Paucker), Tübingen 1977, S. 359-376

Toury, Jacob: Soziale und politische Geschichte der Juden in Deutschland 1847-1871, Düsseldorf 1977

Toury, Jacob: Die Sprache als Problem der jüdischen Einordnung im deutschen Kulturraum; in: Gegenseitige Einflüsse deutscher und jüdischer Kultur (Hrsg.: Walter Grab) Jahrbuch des Instituts für deutschen Geschichte, Beiheft 4, Tel Aviv 1982, S. 75-95

Das Triviale in Literatur, Musik und bildender Kunst (Hrsg.: Helga de la Motte-Haber), Frankfurt a. M. 1972

Trivialliteratur (Hrsg.: Annamaria Rucktäschel/Hans Dieter Zimmermann), München 1976

Untersuchungen zum Roman von Frauen um 1800 (Hrsg.: Helga Gallas/Magdalene Heuser), Tübingen 1990

Venske, Regula: Fanny Lewald – jüdische Preußin, preußische Feministin, die deutsche George Sand?, in: Fanny Lewald: Meine Lebensgeschichte (Hrsg.: Ulrike Helmer), 3 Bände, Frankfurt a. M. 1988-1989, Bd. 3, Nachwort, S. 300-314

Venske, Regula: "Ich hätte ein Mann sein müssen oder eines großen Mannes Weib!" – Widersprüche im Emanzipationsverständnis der Fanny Lewald, in: Frauen in der Geschichte IV, "Wissen heißt leben..." – Beiträge zur Bildungsgeschichte von Frauen im 18. und 19. Jahrhundert (Geschichtsdidaktik. Studien, Materialien, Bd. 18), Düsseldorf 1983, S. 368-396

Vetter, Klaus: Kurmärkischer Adel und preußische Reformen, Weimar 1979

Vogel, Barbara: Reformpolitik in Preußen 1807-1820, in: Preußen im Rückblick (Hrsg.: Hans-Jürgen Puhle/Hans-Ulrich Wehler) (Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft 6), Göttingen 1980, S. 202-223

Volkov, Shulamit: Juden und Judentum im Zeitalter der Emanzipation. Einheit und Vielfalt, in: Die Juden in der europäischen Geschichte. Sieben Vorlesungen (Hrsg.: Wolfgang Beck), München 1992, S. 86-108

Volkov, Shulamit: Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert. Zehn Essays, München 1990

Vollmer, Hartmut: Der deutschsprachige Roman 1815-1820. Bestand, Entwicklung, Gattungen, Rolle und Bedeutung in der Literatur und in der Zeit, München 1993

Ward, Margaret E.: Ehe and Entsagung: Fanny Lewald's Early Novels and Goethe's Literary Paternity, in: Women in German Yearbook 2, 1985 (ohne Ort), S. 57-77

Wassermann, Henry: The Fliegenden Blätter as a Source for the Social History of German Jewry, in: Leo Baeck Institute Yearbook 28, Jerusalem/London/New York 1983, S. 93-138

Wassermann, Henry: Das Judentum und die Juden in der bürgerlichen Vorstellungswelt des 19. Jahrhunderts. Die Darstellungen in der Familienzeitschrift Gartenlaube, in: Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden, 2. Jg., Wien/Köln/Weimar 1992, S. 151-171

Watt, Ian: Der bürgerliche Roman. Aufstieg einer Gattung. Defoe-Richardson-Fielding, Frankfurt a. M. 1974

Wegner, Judith Romney: The Image and Status of Women in Classisal Rabbinic Judaism, in: Jewish Women in Historical Perspective (ed.: Judith R. Baskin), Detroit 1991, S. 68-93

Weil, Hans: Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips, Bonn 1930

Wertheimer, Jack: Unwelcome Strangers. East European Jews in Imperial Germany, New York/Oxford 1987

Wiener, Max: Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation, Berlin 1933

Wirth, Louis: The Ghetto, Chicago 1956 (Neudruck der Ausg. von 1928)

Worthmann, Joachim: Probleme des Zeitromans. Studien zur Geschichte des deutschen Romans im 19. Jahrhundert, Heidelberg 1974

Zborowski, Mark/Herzog, Elizabeth: Das Schtetl. Die untergegangene Welt der osteuropäischen Juden, Frankfurt/München 1991

Zenker, Christian: Die Struktur von Liebeserzählungen in Biedermeier und Realismus. Literarische Verlaufsmuster individueller Liebesbeziehungen, Bern 1991

Zimmermann, Hans Dieter: Trivialliteratur? Schema-Literatur!, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1982

Zur Dichotomisierung von hoher und niederer Literatur (Hrsg.: Christa Bürger/Peter Bürger/Jochen Schulte-Sasse), Frankfurt a. M. 1982

Zur Geschichte der jüdischen Frau in Deutschland (Hrsg.: Julius Carlebach), Berlin 1993

Zur Literatur der Restaurationsepoche 1815-1848 (Hrsg.: Jost Hermand und Manfred Windfuhr), Stuttgart 1970